CENTRAL ASIATIC JOURNAL

INTERNATIONAL PERIODICAL FOR THE LANGUAGES, LITERATURE, HISTORY AND ARCHAEOLOGY OF CENTRAL ASIA

Founded by Karl Jahn

Editor in Chief:
Giovanni Stary

VOLUME 36
No. 1–2

Toronto University Library

1992

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

EDITORIAL BOARD

PROF. DR. CH. BAWDEN, Iver
PROF. DR. K. JETTMAR, Heidelberg
PROF. DR. I. LAUDE-CIRTAUTAS, Seattle
PROF. DR. K. H. MENGES, Wien
PROF. DR. N. POPPE †, Seattle
PROF. DR. E. A. DAWIDOWITCH, Moscow

EDITOR IN CHIEF

PROF. DR. G. STARY, Mestre-Venezia

K-9. 1526

CONTENTS

P. D. Buell, Early Mongol Expansion in Western Siberia and Turkestan (1207–1219): a Reconstruction 1
Han-Woo Choi, Notes on some Ancient Korean Titles 33
G. Doerfer, Chorasantürkisch aus dem „Türkenkessel" 44
S. G. Kljaštornyj, Das Reich der Tataren in der Zeit vor Činggis Khan 72
D. Schorkowitz, Bericht über die internationale Wissenschaftskonferenz „Džangar und Probleme des epischen Schaffens" in Ėlista 84
S. A. Wadley, A Preliminary Investigation of Manchu Tree Names in the *Wuti qingwenjian* 107

Reviews

R. L. Canfield (ed.), *Turko-Persia in Historical Perspective.* By G. Doerfer 123
Chén Zōngzhèn (et al.), *Collected glossaries of China's Turkic languages.* By R. F. Hahn 124
T. Dawletschin (et al.), *Tatarisch-deutsches Wörterbuch.* By C. Schönig . 128
G. Doerfer, *Grundwort und Sprachmischung.* By M. Kirchner 129
A. Ğappar (et al.), *Pronunciation dictionary of Modern Literary Uyghur.* By R. F. Hahn 131
E. Haşim (et al.), *Uyghur folktales.* By R. F. Hahn 136
W. Heissig, *Erzählstoffe rezenter mongolischer Heldendichtung.* By K. Uray-Köhalmi 137
D. P. Jackson, *Two Biographies of Śākyaśrībhadra.* By H. Eimer . . . 141

Continued on coverpage 3

On matters of announcement of books for review etc. please contact the Editor. Books for review should be sent to Editor only upon request.
Address: Prof. Dr. GIOVANNI STARY, Via card. G. Urbani 25,
I-30174 Mestre-Venezia, Italy

CUK - HO5541 - 12-KP15026

Early Mongol Expansion in Western Siberia and Turkestan (1207–1219): a Reconstruction[1]

by

PAUL D. BUELL

Center for East Asian Studies, Western Washington University

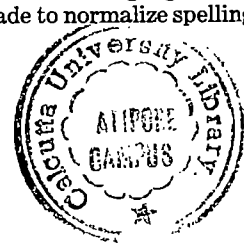
Bellingham, Washington

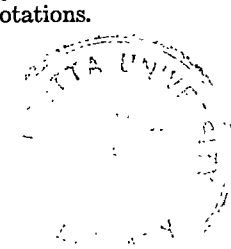
The late 12th and early 13th centuries witnessed a protracted power struggle in the steppes and borderlands of Mongolia. It was waged between new, streamlined tribal units[2] and burgeoning federations based upon them. At their heads stood powerful hegemons, men such as the Kereyid[3] To'oril, Tayang-qan of the Nayman and the Kiyan aristocrat Temüjin. Each was anxious to expand an existing power base, reward growing numbers of personal retainers (*nöker*) and, if possible, achieve a position of unrivaled dominance in the steppe for himself and his family.

1 I would like to thank Igor de Rachewiltz, John M. Smith, Herbert Franke and Ilse Cirtautes for their willingness to discuss many of the complicated issues of this paper with me. Views expressed, however, are completely my own and the above mentioned are in no way responsible for any errors or misconceptions.

2 See my "The Role of the Sino-Mongolian Frontier Zone in the Rise of Cinggis-qan," in H. G. Schwarz, editor, *Studies on Mongolia, Proceedings of the First North American Conference on Mongolian Studies*, 1979, pp 63–76 (henceforth Buell, 1979) and my unpublished doctoral dissertation: "Tribe, *Qan* and *Ulus* in Early Mongol China: Some Prolegomena to Yüan History," University of Washington, Seattle, 1977 (order number 7800908, henceforth Buell, 1977), pp 26ff.

3 Mongolian names and terms are transcribed in their Middle Mongolian from in accordance with the system employed by Igor de Rachewiltz in his *Index to the Secret History of the Mongols* (Indiana University, Uralic and Altaic Series, volume 121), Bloomington, 1972. Persian words are transcribed according to the system used in John Andrew Boyle, *Grammar of Modern Persian*, Wiesbaden, 1966. For Chinese the Wade-Giles system is used, and for other languages the forms used by authorities. No attempt has been made to normalize spellings used in quotations.





In mid-1204, the ultimate winner of the competition, Temüǰin, inflicted defeat, in a climactic struggle capping decades of conflict, upon a league formed against him by Tayang-qan. Within a little more than two years, Temüǰin's other enemies had either been destroyed or forced to migrate outside Mongolia, leaving behind them a single, supreme steppe lord and empire founder.

Temüǰin's victory was an event of the utmost importance for Mongolia and for the societies and cultures surrounding Mongolia. For the Mongols, it signified the restoration of peace and order and a formal recognition of a new, pragmatic ordering of Mongolian society based upon real relationships of power rather than the dictates of a loose, abstract system of real and derived kinship. The event also marked a reconcentration of Mongolian military potential and a tacit reassertion of the power of the steppe to defend its integrity and respond forcefully to pressures exerted from outside Mongolia, by the sedentary world. No longer was the steppe to be tributary to the great sedentary empires, they themselves were now to be exposed to Mongol assault and imposition.

The threat, moreover, was very real. The new Mongol tribal system was by its nature predatory[4] and Temüǰin's empire, was in its essence a booty distribution system.[5] With the return of peace to the steppe after endemic civil war the only permissible objects of plunder lay beyond the confines of Mongolia. The unification of Mongolia under Temüǰin (after 1206, Činggis-qan) was thus an unparalleled disaster for the sedentary states and empires surrounding Mongolia. It represented the very thing that much of their foreign policy was designed to prevent. (Although, in the case of the Mongols, it might be argued, this very foreign policy may itself have been a catalyst leading to the undesired outcome).

The sedentary states, however, were by no means the only objects of Mongol pressure outside Mongolia. Činggis-qan also sought active control of the extre-Mongolian steppe zone as well, to provide his followers and family members dominion, forestall formation of competing empires and fulfill a quasi-religious need

4 See Buell, 1977: *loc.cit.*, and Marshall D. Sahlins, "The Segmentary Lineage; an Organization for Predatory Expansion," *American Anthropologist* 63 (1961), pp 322–345.

5 See Buell, 1977: *loc. cit.*

for (steppe) universality.[6] Many later major conquests, in fact, developed out of preoccupations with the culturally mixed frontier zones of the sedentary empires.[7]

As a consequence of these new Mongol pre-occupations, the decades after 1205 were a period of increasingly active interest on their part in the world beyond Mongolia. In East Asia, Mongol interest found expression in a series of small and large raids, mounted first against the Sino-Mongolian borderlands and then into the heartlands of the Hsi-hsia and Chin empires. They culminated in the total destruction of the first state, and near destruction of the other before the end of Činggis-qan's reign (1206–1227). In the west, the Mongols gradually brought other peoples of the steppe and taiga, located as far west as the Urals, under their control and [illegible]qan a systematik *Unterwanderung* of the sedentary empires of [illegible]tan. They eventually acquired eastern Turkestan largely [illegible] and made western Turkestan ripe for a mighty [illegible] over into Iran and beyond.

[illegible]kit and Nayman Move West

Mongol concern with areas and peoples lying to the west and northwest of Mongolia arose initially in connection with the existence of defeated groups of steppe refugees, at first in the Altay but later along the Ertiš (Irtysh).[8] Činggis-qan could ill afford to ig-

6 See, for example, Wladyslaw Kotwicz, "Les Mongols, Promoteurs de l'Idée de Paix Universelle au Début de XIIIe Siècle," *Rocznik Orjentalistyczny*, 16 (1950), pp 420–434, and Klaus Sagaster, "Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen," *Central Asiatic Journal*, XVIII (1973), pp 223–242.

7 See Buell, 1979 and my "Kalmyk Tanggaci People: Thoughts on the Mechanics and Impact of Mongol Expansion," *Mongolian Studies* VI (1980), pp 41–59 (henceforth Buell, 1980).

8 Place names occuring in the text, with a few exceptions, are given in forms occuring in cited primary sources. In case where Mongolian or Persian forms are difficult to recognize, modern forms are provided in brackets. The interested reader is referred to the excellent maps following volume II of Boyle's translation of Juvainī ('Ala-ad-Din 'Ata-Malik Juvaini, the *History of the World-conqueror*, translated by J. A. Boyle, 2 volumes, Manchester, 1958, henceforth *HWC*).

nore such groups since they were potential nuclei of new opposition against him and could not be allowed to lick their wounds in peace and regain strength.

Foremost among them were a body of Nayman, under Güčülük, a son of Tayang-qan, and one of Merkit, under their chief, Toqto'a-beki. Although the chronology of our sources and the sequence of events is somewhat confused, it seems that these survivors of Tayang-qan's league of 1204 had attempted to regroup in western Mongolia, stir up trouble among the tribes that had submitted to Činggis-qan and possibly make new allies. Unsuccessful in these endeavors, however, due to the vigilance of the *qan*'s armies, they had had no choice but to move further and further west. By 1206, they were on the Ertiš and contact had been lost.[9] To restore contact, the Mongols had first to gain the submission of the peoples of the steppe and taiga blocking their advance.

B) Advance Against the Forest Peoples

The *Secret History* uses the collective term "Forest Peoples" (*Hoiyin irgen*) to designate the various Mongolian and non-Mongolian groups situated to the immediate north and northwest of Mongolia. More specifically, these peoples were the Oyirat, Buriyat, Barqun, Ursut, Qabqanas,[10] Qangqas, Tubas, Kirgisüd, Qori-tumat and a host of apparently minor bodies. Some, the Oyirat, for example, had long played an active role in the steppe, particularly during the recently concluded civil wars.[11] Others had little inter-

9 In my account of the confusing movements of Merkit and Nayman in the extreme west of the Mongolian world I have followed the sequence of events as they occur in the *Sheng-wu ch'in-cheng lu* [21] (edited by Wang Kuo-wei [24], *Meng-ku shih liao ssu chung* [15], T'ai-pei, 1962; henceforth *SWCCL*), pp 144–148. See also the *Yüan shih* (Chung-hua shu-chü, Pei-ching, 1976; henceforth *YS*), 1, 13, and the *Secret History of the Mongols* (henceforth *SH*), chapters 197–198. The problems associated with the often chronologically compressed account of the *SH* are discussed in detail in Igor de Rachewiltz' notes to his translation of the chapters inquestion (*Papers in Far Eastern History*, 18 [September, 1978], pp 43–80).

10 Note that the "s" ending this ethnic name and the two ethnic names following are Mongolian and not English plurals.

11 See, for example, *SH*, 141.

est in the Mongols, or their empire, and zealously guarded their independence. Most were now unfortunately situated directly along one main line of Mongol advance.

J̌oči, as the eldest son of Činggis-qan, received pastures in the extreme western portions of his father's new empire. From circa 1207–1208,[12] with the encouragement of his father, he began to expand his holdings to the northwest, with the Kirgisüd and Oyirat

12 The history of the Mongol conquest of the "Forest Peoples" is highly confused and both of our major sources, the *SWCCL* and the *SH*, often lump events from various years (sometimes a decade or more apart) under a single year. For the purposes of the present paper the following sequence of events and chronology is assumed:

A. 1207: The Mongol embassy to the Kirgisüd (sent via J̌oči?) and their submission and appearance at court (*SWCCL*, 149–150, *SH*, 239, *YS*, 1, 14);

B. 1208: Quduqa-beki of the Oyirat surrenders to J̌oči and leads J̌oči's army to his own people and to the Buriyat, Barqun, Ursut, Qabqanas, Tubas *etc.*, who submit (*SWCCL, loc. cit.*, *SH., loc. cit.*). J̌oči is given subject people by his father, presumably including the "Forest" tribes mentioned above (*SH, loc. cit.*).

C. Late 1208: Quduqa leads the Mongols (J̌oči's armies?) to the Ertiš where they defeat the Merkit and Nayman (*SWCCL, loc. cit., SH*, 198 *YS, loc. cit.*).

D. 1209–1217: Other "Forest Peoples" including the Qori-Tumat (*SWCCL*, 184) submit to the Mongols.

E. 1217–1218: The Qori-Tumat revolt (*SWCCL, loc. cit., SH, 240, YS*, 1, 20). Boroqul marches against them and is ambushed and killed (*SWCCL*, 184, *SH*, 241). Dörbei subdues the Qori-Tumat in a difficult campaign (*SH, loc. cit., YS*, 1, 20).

F. 1217–1218: The Kirgisüd refuse to raise troops to fight the Qori-Tumat; uprising of the other "Forest Peoples" (*SWCCL*, 187–189, *SH*, 239).

G. Late 1218-early 1219: J̌oči ordered to subdue the Kirgisüd. Buqa goes as a scout. J̌oči reduces the Kirgisüd and other "Forest Peoples" in revolt against the Mongols, *i.e.* the Ursut, Qabqanas, Tenlek, Kešdim *etc.* (*SWCCL, loc. cit., SH, loc. cit.*).

H. Early 1219: Qorči is put in charge of the "Forest Peoples" (*SH*, 207, 241).

Compare Rashid-ad-Din, *Sbornik letopisey*, vol I, part 1, translated by L. A. Khetagurov, Moscow-Leningrad, 1952 (henceforth *SL* I,1), pp 150–151, vol. I, part 2, translated by O. I. Smirnova, Moscow-Leningrad, 1952 (henceforth *SL* I,2) pp 151–152, 178, 253–256, and the detailed discussions in Igor de Rachewiltz, "The Secret History of the Mongols: Chapter 10," *Papers on Far Eastern History* 26 (September, 1982), pp 39–84.

at least coming firmly under Mongol control at that time.[13] Playing a key role in J̌oči's advance seems to have been an Oyirat emigre, Quduqa-beki, who not only led Mongol forces to his own pepole,[14] but, as will be seen below, helped find the missing Nay-

13 The passage in question in the *SH* (chap. 239) reads as follows: "In the year of the hare [1207–1208] J̌oči was sent [by Činggis-qan] to campaign against the Forest Peoples with the right-wing army. Buqa went as scout. Quduqa-beki of the Oyirat had come earlier as an envoy of the *tümen* Oyirat. Guiding J̌oči he scouted the *tümen* Oyirat and caused them to enter Šiqšit. J̌oči caused the Oyirat, Buriyat, Barqun, Ursut, Qabqanas and Tubas to have entered. When he reached the *tümen* Kirgisüd, the *noyan* of the Kirgisüd sent the Kirgisüd *noyan* Yedi-inal, Aldi-er and Orebek-digin as envoys. Coming bringing white falcons, white horses and black sabels they were presented to J̌oči. J̌oči caused to enter the Forest Peoples on this side of the Baiǰigid: the Sibir, Kešdim, Bayit, Tuqas, Tenlek, Tö'eles and Taš. [J̌oči] came [to court] bringing the chiliarchies of the *tümen* of the Kirgisid, the *noyan* of the Forest Peoples. They were caused to meet Činggis-qa'an with their white falcons, white horses and black sabels. Receiving Quduqa-beki of the Oyirat, he [Činggis-qan] presented him saying: 'He scouted the *tümen* Oyirat that had formerly sent him as an envoy.' He gave Čečeyigen to his [Quduqa-beki's] son Inalči. He gave J̌oči's daughter Qoluiqan to Inalči's elder brother Törölei. Alaqa-beki he gave to the Önggut. Činggis-qahan said, presenting J̌oči: 'The elder brother of my children, you have gone straight from your yurt. You have gone well on your horse; not harming men or horses during the march your were not in difficulty. You have come causing to enter the fortunate Forest Peoples. Let me give you subject people.' So saying he issued a *jarliq*." On the composite character of this chapter see Igor de Rachewiltz, *Papers on Far Eastern History*, 26 (September, 1982), pp 64ff, and Paul Pelliot, *Notes Critiques d'Histoire Kalmouke*, 5, 55–65. On Alaqa-beki see Buell, 1979: 67ff. In my view, this passage refers essentially to a 1207–1208 advance by J̌oči and its aftermath, but with serious contaminations in detail in terms of the 1218–1219 campaign, and not in 1207 (assuming that the Buqa of the *SH* is not an error for Rašīd al-Dīn's Buqre [see Rašīd al-Dīn Fazlāllāh, *J̌āme' al-Tavārīx*, I, 1, edited by A. A. Romaskevich, A. A. Khetagurov and A. A. Ali-Zade, Moscow, 1968, henceforth *JAT*, pg. 348], one of two envoys [the other was Āltān sent by Činggis-qan to the Kirgisüd in early 1207). The second list of "Forest Peoples," e.g. "Sibir, Kešdim, Bayit etc.," in the chapter may also be a later element. However, I see no reason to assign most of the other details in the passage to the 1218–1219 period. The early submission of the Kirgisüd and of the Oyirat are well documented elsewhere, for example, while the presentation of tribute by the Kirgisüd and the award of daughters to Quduqa-beki's sons by Činggis-qan and J̌oči (through Činggis-qan) makes excellent sense in terms of the politics of the early period of Mongol expansion. The description of J̌oči's campaign by Činggis-qan also seems to refer to an earlier campaign since the 1218–1219 campaign could hardly be described as one in which J̌oči and his armies were "not in difficulty."

14 *SH*, 239. See the previous note.

man and Merkit as well. The result was a decisive encounter in late 1208 or possibly very early 1209 that all but destroyed the surviving refugee groups and shocked the *status quo* in the west.

C) The Battle on the Ertiš

Perhaps the clearest account of the battle from the East Asian side is that of the *Sheng-wu ch'in-cheng lu* [21] a work that probably represents a late 13th century Chinese version of an earlier chronicle in Mongolian:

> *Wu-ch'en* [1208–1209]..., Winter: Toqto'a and Güčülük-qaγan[15] were attacked again. At that time, Quduqa-beki, chief of the Oyirat, surrendered without fighting. He was used as a guide to reach the Ertiš river. The Merkit tribe was completely destroyed. Toqto'a was hit by a stray arrow and died. Güčülük-qaγan escaped with only a few people and fled to the *gür-qaγan*, the ruler of the Khitan.[16]

Nearly identical accounts are found in the *Yüan shih*[17] and in the *J̌āme' al-tavārīx* of Rašīd al-Dīn under the same year.[18] Much more detail however, is found in the *Secret History*, but entered incorrectly under a "year of the ox" which must be 1205–1206 from the context:[19]

> Toqto'a was hit there [at the Buqdurma source of the Ertiš] by a stray arrow and fell dead. His sons could not bury his remains. They could not take away his body. Having cut off his head,

15 Güčülük never held this title and the assignment here is at the whim of Yüan dynasty editors (and translators?) who also changed the titles of Činggis-qan (see note 13) and other predecessors of Quibilai to accord with the imperial pretensions of the house of Tolui in the late 13th century.

16 *SWCCL*, 149–150.

17 *YS*, 1, 14.

18 *SL*, I, 2, pp 151–152.

19 The only reasonable explanation for this error is that the editors of the *Secret History* attempted to group events associated with the Merkit and Nayman refugees under the year in which operations against them first began (but did not especially conclude). A similar example may be found in chapter 239 quoted above.

they went away with it. At that time the Nayman and Merkit, even together, could not withstand [the Mongols]. As they were fleeing, as they were crossing the Ertiš, they fell into the water and the majority of them were caused to dorwn [by the Mongols]. The few Nayman and Merkit excaping from the river separated after completing the crossing of the Ertiš. Güčülük-qan of the Nayman, passing through the Qarluq of the Ui'ur (Ui'urtai Qarlu'ud),[20] went and came together with the Qara-Khitan *gür-qan*, who was [positioned] towards the Čui [Chu] river, in the land of the Moslems. The Merkit, headed by Qudu, Qat [*sive* Qal, Qal-toqan][21] and Čila'un, the sons of Toqto'a of the Merkit, went off, passing through the Qanglin and the Kibča'ud (Qipğāq].[22]

Sent in pursuit of the defeated refugees were the Mongol generals J̌ebe and Sübe'etei. The utmost confusion, however, reigns in our sources on the chronology and details of their expedition. It has been erroneously combined with later events (some even connected with the great Mongol invasion of 1219–1220) and lumped together with a totally separate expedition (*circa* early Summer, 1218), against one final group of Merkit survivors positioned between the Kemchik and Yenisey rivers (the Qam-Kemchik) under Qal/Qal-toqan (see below).

20 This phrase is left unexplained by Igor de Rachewiltz (*Papers on Far Eastern History*, 21 [March, 1980], pp 34–36). Grammatically speaking, if Ui'urtai Qarlu'ud is a correct reading, Ui'urtai is an adjective modifying Qarlu'ud and thus my translation "The Qarluq of the Ui'ur." Perhaps an attempt is being made to distinguish the Almalïq and Qayalïq Qarluq. If that is indeed the case, the latter are the "Qarluq of the Uighur" since it was to the Qayalïq Qarluq that Güčülük fled (see W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, third edition, 1968, henceforth Barthold, 1968, 362–363, and below). If the text is correct at this point, the *SH* is perhaps suggesting some kind of a political relationship between the Bešbalïq Uighur and the Qayalïq Qarluq.

21 The *JAT* (pg. 209) lists the sons of Toqto'a-beki as Tukuz, Tōse, Qudu, J̌ilāvun, Čibūq and Qul-tuqān-merkān. In the present text Qaty is a simple error for Qal=Qul-tuqān-merkān. Note that in the *SWCCL* (152) Qal is called Toqan=Tuqan and simply Merkān in many other parts of Rašīd al-Dīn's history (e.g. *SL* I,2, p. 78). See Barthold, 1968: 370 and below.

22 *SH*, 198.

D) Pursuit of Toqto'a's Sons and Battle with the Šāh

Our best sources for the expedition are Sübe'etei's three biographies (a long and a short version in the *Yüan shih*[23] and a brief account in Wang Yün's [25] biography of Sübe'etei's son, Uriangqadai[24]) which provide a detailed account of his role in the pursuit of Qudu and his brothers. These do so, however, unfortunately, in the context of a highly faulty chronology that, among other things, dates the famous collision of the Mongols with the *xwārazm-šāh* Muḥammad some two years after his death.[25] This chronology must be rejected completely. The sequence of events, however, as contained in the longest and fullest of the three biographies, seems to be correct:

A. Sübe'etei is ordered by the *qan* to maintain contact with the fleeing Merkit, who are retreating in great difficulty.
B. He pursues them to the Djem river and fights a battle, killing two generals and forcing most of the remaining Merkit to surrender.
C. Qudu flees to the Kibča'ud with Sübe'etei in pursuit.
D. Sübe'etei and J̌ebe fight the *šāh*.[26]

An idea of the catual chronology of events can be gained through a comparison with other sources:

1. The *Secret History* also contains an extremely detailed account of what is clearly the same expedition, Sübe'etei's dispatch

23 *YS, loc. cit.*
24 Wang Yün [25], *Ch'iu chien wen-chi* [5], Ssu-pu ts'ung-k'an, henceforth *CCWC*, 50, 2a–b. Wang Yün account was later a major source for the editors for *YS* biographers of Sübe'etei.
25 The chronology in the longer biography is a follows (*YS*, 121, 2975–1276):
   A. *Ping-tzu* (1216–1217): Sübe'etei begins pursuit of the Merkit ("Iron Cart" Expedition);
   B. *Chi-mao* (1219–1220): The battle on the Djem and at Yü-yü;
   C. *Jen-wu* (1222–1223): The collision with the *šāh*.
   This is slightly different than in the *CCWC* (*loc. cit.*):
   A. *Ping-tzu:* Sübe'etei beings his pursuit of the Merkit, battle on the Djem;
   B. *Hsin-szu* (1221–1222): Battle at Yü-yü [28];
   C. *Jen-wu:* The collision with the *šāh*.
26 *YS, loc. cit.*

with an "iron cart" to pursue the "sons of Toqto'a headed by Qudu, Qal and Čila'un" to the ends of the earth.[27] At first glance, however, the account seems as fantastic as that in Sübe'etei's Chinese biographies. It is dated to the "year of the ox," in this case, as noted above, 1205–1206, three or more years before the battle on the Ertiš that created the need for the pursuit even took place. What is significant, however, and this has been overlooked by those studying the problem in the past, is that Sübe'etei's "iron cart" expedition occurs in the text of the *Secret History* immediately after the account of the battle. While we must reject the Mongol chronicle's "ox year" for the battle and its aftermath, the assignment of Sübe'etei's pursuit to the period immediately following the battle on the Ertiš makes sense logically and strategically, and can also be made to accord well with other evidence still to be examined. Thus, in my view, Sübe'etei's "iron cart" pursuit of the merkit, item A in the sequence of events as given in Sübe'etei's longer *Yüan Shih* biography listed above, should be dated to the period immediately following the battle on the Ertiš, most probably to very early Spring 1209.

2. Virtually all of our sources are in agreement that Qudu and his brothers fled to the Uighurs after the battle on the Ertiš. They received less than a warm reception, however, since the Uighurs, clearly shaken by the Mongol victory, had killed the viceroy of the Qara-Khitans and had received the envoys of the Mongols. There forces must, in any case, have been nearing Uighur domains close on the heels of Qudu and his brothers:

> *Chi-ssu*, Spring [1209], the *ïdïqut*, the king of the Uighur, heard of the power of the emperor [*i.e.* of Činggis-qan] and consequently killed the *shao-chien* [20] [viceroy], who had been installed by the Khitan to oversee the country. The *ïdïqut* wished to enter into negotiations for peace. The emperor sent An-li-yeh-pu-nu [1] and Ta-erh-pai [22] [Darbay],[28] the two of them, to

27 *SH*, 199.

28 There is some disagreement in our sources as to whose ambassadors An-li-yeh-pu-nu and Darbay were. Here they are made the ambassadors of the *qan* and this assignment is supported by Rašīd al-Dīn (*SL*, I, 2, p 152). The *SH* (238), however, makes both men (with substantial disagreement with the other sources on the form of the second ambassador's

be envoys to the Uighur. The *ïdïqut* was very happy and showed great respect to our envoys. He then sent his officers Bügüš-iš and Alghïn-temür, the two of them, to come to court and make a memorial saying: "Your miserable servant heard the august name of the emperor and therefore, when he ended his old relationship with the Khitan, he was about to send envoys to come [to court] to set forth his real intention to exert himself personally on your behalf and accord with your wishes. Your miserable servant would not have taken into consideration the distance or the difficulties of the road. When the envoys of heaven approached and came to his nation, it was as if the clouds had parted and the sun had appeared, as if the ice had melted and water had appeared.[29] His joy was unending. Now, for the present and subsequently, he must lead all his tribesmen and be a servant and son, exhausting the effort of a dog or horse." At that time Qudu, Čila'un, Majar[30] and [Qal-]toqan,[31] the four of them, the sons of the Merkit Toqto'a, because they had been unable to return his whole corpse, had taken his head and, after fording the Ertiš river, were going to the Uighur country. They first sent one [E]bügen[32] as an envoy to the *ïdïqut*. The *ïdïqut* killed him. When the four arrived they fought a large battle with the Uighur at the Djem river. The *ïdïqut* first sent his officers Arslanüge, Pulad-tïgïn and Inan-qaya-sunči, the four [*sic*] of them,[33] to go and announce the Merkit business saying: "The *ïdïqut* conse-

name) the ambassadors of the *ïdïqut* while J̌uvainī (*HWC*, p 45) has only one ambassador, Tarbai (=Darbay), whom he makes the *ïdïqut*'s ambassador.

29 Compare *SH*, 238.

30 Majar is not included among Rašīd al-Dīn's list of the sons of Toqto'a-beki given in note 19, but he is mentioned in a parallel passage to that quoted in the text as a son of Toqto'a-beki (*SL*, I,2, p 116) and elsewhere in the same context (*SL* I,1, pp 153, 177) by the Persian historian (who, incidentally, calls Qudu sometimes a brother, sometimes a son of Toqto'a; in one place [*JAT*, pg. 209] he even claims that Toqto'a had both a brother and a son named Qudul). Majar, however, is not mentioned when Čībuq appears (*JAT*, *loc. cit.*) and may be the same person under another name (Tukuz and Tōse were apparently long dead by the time of the battle on the Ertiš, so Majar could not be another name for one of them).

31 See Note 19. Compare *SL* I,1, p 116.

32 The text reads Pieh-kan [18]. Compare *SL* I,2, p 153.

33 Rašīd al-Dīn's parallel list includes a Zaruk-Ugha [-üge] (*SL*, I,2, *loc. cit.*), whose name has apparently been dropped here.

> quently honestly makes an effort for Your Majesty." Since there had already been a presentation of tribute, the emperor subsequently sent An-lu-pu-yeh-nu [2] [=An-li-yeh-pu-nu] and Ta-erh-pan [23] [=Darbay],[34] the two of them, to again be envoys to the country. The *ïdïqut* sent envoys with precious jewels and local products as tribute[35]

A nearly identical account occurs in the *J̌āme' al-tavārīx*[36] and, in abridged form, in the *Yüan shih* biography of the *ïdïqut* himself, Barčuq-tïgïn.[37] J̌uvainī provides additional detail in his brief "History of the Uighur."[38]

Although the account of the *Sheng-wu ch'in-cheng lu* quoted above fails to mention participation of Mongol forces in Barčuq's "large battle" on the Djem, it stretches credibility to believe that they were not present. It is highly unlikely, for example, that Barčuq himself, in view of the known military weakness of the Bešbalïq Uighurs,[39] would have dared confront the fleeing, but still potentially very dangerous Merkit so directly without immediate Mongol pressure and support. It also stretches credibility to suggest that there were two separate battles fought on the Djem river against Qudu and his brother, under virtually identical circumstances, the one fought by the Uighurs and the other by Sübe'etei and his army. In view of this fact, and the need to place Sübe'etei's "iron cart" expedition in the months immediately following the late Winter 1208–1209 battle on the Ertiš, item B in the sequence of events in Sübe'etei's longer Chinese biography listed above should be dated to the Spring of 1209.

3. Although the year given there, *chi-mao*, 1219–1220, is unquestionably wrong, there is no reason whatever to doubt the correctness of Sübe'etei's longer *Yüan shih* biography in assigning the

34 Note the variant spellings!
35 *SWCCL*, 151–154.
36 *SL*, I,2 pp 152–154. See also *SL*, I,1 pp 146–149.
37 *YS*, 122, 3000.
38 *HWC*, 44–46.
39 At the time of J̌ebe's campaign against Güčülük, the *ïdïqut* raised just 300 men to help the Mongol armies (see *HWC*, 46). On the history of the Bešbalïq Uighurs during this period see M. Kutlukov, "Mongol'skoye gospodstvo v vostochnom Turkestane," in S.L. Tikhvinskiy, editor, *Tataro-Mongoly v Azii i Evrope*, second edition, Moscow, 1977, pp 85–106.

Battle on the Djem (item B), the pursuit of Qudu to the Kibča'ud (item C) and the Mongol battle with the Kibča'ud at Yü-yü [28] (item D) to the same (lunar) year. Such an interpretation, moreover, is strongly supported by the sequence of events in the *Secret History*, which records Sübe'etei's dispatch on the "iron cart" expedition in one year and return in the next, "having, with an iron cart, marched in pursuit of the sons of Toqto'a headed by Qudu and Čila'un, chased them to the Čui river and destroyed them."[40] If J̌uvainī is correct in having the collision with the *šāh* (item E) take place the day after the fight at Yü-yü (see below), then the collision with the *šāh* must also have taken place in the same year which, based upon the arguments presented above, must have been 1209–1210. The battle on the Djem occurred early in Spring and the battle at Yü-yü and the collision with the *šāh* in the late Autumn or possibly early Winter.[41]

This dating seems radical and, at first glance, to fly in the face of established opinion from Barthold on (in fact, none of Barthold's sources actually supports his proposed date, see below).[42] However, it is supported by the arguments advanced above and can also be made to accord with known movements of the *xwārazm-šāh* during the years 1209–1210. Barthold, for example, postulates an Autumn campaign by the *šāh* in the (late?) Autumn of 1209.[43] Moreover, J̌uvainī's misplaced (see below) account of the *šāh*'s movements before encountering the Mongols records that he travelled from Khorasan to Bukhara before setting out for Samarqand to gather troops to resist the advance of the Mongol army pursuing the Merkit refugees and from there moved north to Jand.[44] These movements closely parallel or are identical with movements of the *šāh* recounted by J̌uvainī for *circa* 1209–1210[45] in another part of his history and strongly suggest that J̌uvainī's account of the Mongol collision with the *šāh*, which is undated (there is a

40 *SH*, 236.
41 J̌uvainī, *HWC*, 369, dates the collision to the period 30 October to 30 December, without giving a year (there is a blank space).
42 See the detailed discussion in Barthold, 1968: 369–372.
43 Barthold, 1968: 361.
44 *HWC*, 368–370.
45 See the *HWC*, 341–343. Compare, however, *HWC*, 358–359, and Barthold's laborious and confused recontruction of events (Barthold, 1968: 355ff).

blank in the text) and out of place where it occurs, after the Otrar incident of 1218, should also be dated to the same period.

A dating of 1209–1210 for what was, if not an outright defeat, a humiliating rebuff for the *šāh*, who had hitherto had things largely his own way as the once powerful Qara-Khitan empire declined, to his immediate benefit, also explains an otherwise incomprehensible event in Khwarezmian history. This is the sudden reversal of Khwarezmian fortunes in 1210 and the recapture of Samarqand by Güčülük, who had entered the service of the Qara-Khitan *gür-qan*. It was from Samarqand, it will be recalled, that the *šāh* gathered troops before moving north to resist the Mongols and the loss of these troops in the battle with the Mongols, along with the damage the encounter must have done to his reputation, is the best explanation of the ease with which Güčülük was able to recover the key city for his Qara-Khitan overlord.[46] Thus, a case can be made from Chinese, Mongolian and Islamic sources for a 1209–1210 date for the collision between the Mongols and the *xwārazm-šāh*. The collision probably took place during the latter's Autumn-Winter campaign in the Dašt al-Qibǧāg of 1209–1210, as reconstructed by Barthold, with the very beginning of 1210 the latest possible date. This assumes the correctness of Sübe'etei's biographers in assigning the battle on the Djem and the battle with the Merkit at Yü-yü to the same (lunar) year, and that J̌uvainī is likewise right about the collision with the *šāh* taking place immediately after the battle at Yü-yü.

Concerning the battle between the Mongols and the *šāh* itself, we are fortunate in possessing two independent accounts that agree in all but minor details. According to J̌uvainī:

> Meanwhile he [the *šāh*] received tidings of the flight of Toq-toghan [here meaning Qudu][47] before the Mongols towards Qaraqum [Karakum], which is the home of the Qangli. He left Samarqand for Jand by way of Bokhara in order to follow them, but learning that the emirs and main army of Chingis-Kahn

46 See Karl A Wittfogel and Feng Chia-shen, *History of Chinese Society: Liao*, transactions of the American Philosophical Society, new series, vol. 36 (1946), Philadelphia, 1949 (henceforth, Wittfogel and Feng, 1949), p 651.

47 See *HWC*, 61 (n. 1) and below.

[*i.e.*, J̌ebe and Sübe'etei][48] were pursuing them, he took the precaution of returning to Samarqand where he gathered together all the troops that were still left there and proceeded again to Jand at the head of a great and splendid host, thinking to kill two birds with one stone and not realizing that 'he that seeketh all loseth all.' He followed in their train and between the two rivers Qaili and Qaimich came upon a battlefield, where he beheld great piles of dead and fresh blood. Amongst the fallen a wounded man was discovered and questioned. It being ascertained that the Mongols had been the victors and had left the spot that very day, the Sultan, without stopping to consider, set his face to the road and hurried after them. The next day, when the scouts of dawn raised their flashing swords out of the scabbard of the eastern horizon, and removed the black bile from the brain of the army of night, the Sultan overtook them and made ready for battle. The Mongol army did not lay hand on the skirt of war but held back, saying: 'We have no authority from Chingiz-Khan to fight with thee. We have come upon another errand, seeking a quarry which had escaped from our net ... However, if the Sultan takes the first step and stretches his hand to war, then we have no choice and cannot turn face but must stand ground ...' The Sultan was not rebuked ... and opened the battle in such manner that from the clanging of swords, and the neighing of horses, and the warcries of horsemen and heroes the ear of the world was deafened, and from the dust thereof the face of the sun was hidden and the shining stars came into view. The right wing of either side attacked the opposing left wing and forced it back. Then the whole Mongol army attacked the center, where the Sultan had taken his stand. They gave way and had almost been put to flight, when Sultan Jalal-ad-Din [the son of the *šāh*] came to the rescue from the right wing, where he was stationed with a few horsemen. He stood firm and repelled the attack. The battle continued till between the evening prayer and nightfall. Both sides exerted themselves to the

48 Juvainī lumps the battle on the Ertiš with the events preceding it in which Činggis-qan and his main army did take part, thus his statement here. Chinese sources make it clear (see page 12), however, that only J̌ebe and Sübe'etei were involved.

> utmost and no one showed the back of flight and encamped opposite one another ... The Mongol army then kindled a fire for every man and made off on their swift horses casting dust in the eyes of fate. As for the Sultan, he remained for some time where he had encamped until ... he found their encampment empty and returned hurriedly to Samarqand without having gained a victory.[49]

And in the *Yüan shih*'s longer biography of Sübe'etei:

> The emperor invaded the country of the Hui-hui [10] [Muslims]. Their ruler, *mieh-li* [16] [*i.e., malik,* the *šāh*][50] abandoned his country and fled. The emperor ordered Sübe'etei and J̌ebe to pursue him.[51] Upon reaching the Hui-li [11] [=Qaili] river J̌ebe fought an unsuccessful engagement. Sübe'etei quartered the army to the east of the river and ordered each soldier to kindle three torches to magnify its strength. The Hui-hui king withdrew by night.[52]

Although account in Sübe'etei's biography has confused the Khwarezmian campaign of 1219–1220 with the collusion with the *šāh* of some 10 years earlier, the place name and the detail about the fires clearly indicates that one and the same battle is being described.

E) The Aftermath of the Battle with the Šāh

The appearance of various Mongol groups in the Semiryechye, in the Dašt Al-Qipčāq and in Turkestan, both the pursued and the pursuers, coupled with an unsettling encounter for the *xwārazm-šāh* Muḥammad, rapidly destabilized political relationships not only in the steppe but in the oases to the south as well. At that time the dominant force in the region was the Qara-Khitan empire, but its days were now numbered.

49 *HWC,* 370–373.

50 Note the close similarity between the Chinese term for the *šāh, mieh-li* [16], or *malik,* and that used to render Merkit, i.e. Mieh-li-chi [17]. Part of the confusion in the Chinese sources no doubt springs from the similarity of the two terms.

51 Lines preceding refer to 1219–1920.

52 *YS, loc. cit.*

The Qara-Khitan empire had had its origins in a group of loyalist Liao emigres led by Yeh-lü Ta-shih [27], who had migrated back into the steppe at the time of the Chin conquest of Manchuria. There he organized a powerful confederation of Khitan, Mongols and others.[53] With this force, and a growing number of local allies, Yeh-lü Ta-shih was able to rebuild Khitan power in a new Central Asian empire centered upon Turkestan.[54] His empire, with its mix of tribal and sedentary elements and centralized administration probably provided one immediate prototype for what later became the Mongolian empire.[55]

By the early 13th century, however, the declining Qara-Khitan regime was facing increasing competition from a new, similarly structured empire of the Khwarezmians. This latter empire, founded in the late 12th century by Turkic nomadic elements and oases powers, was growing rapidly and gradually taking control over oases states formerly controlled by the Qara-Khitan in western Turkestan, beginning *circa* 1208 when the Khwarezmians ceased paying tribute to the *qür-qan* and advanced to occupy Samarqand and other cities. To a large extent, the Khwarezmians sought to capitalize upon Moslem discontent with rule by the Buddhist Khitan, a problem that endangered Khitan rule in eastern Turkestan as well.[56]

The Mongols thus appeared at a critical juncture in Turkestanian history and ushered in the rapid collapse of what remained of Qara-Khitan power. However, although the victory on the Ertiš and the later Mongol advance into the Dašt Al-Qipčāq were the immediate occasion for Qara-Khitan loss of control over two pivotal groups, the Bešbalïq Uighur and the Qarluq (see below), it was the Nayman refugee Güčülük, and not the armies of Činggis-qan, that was to be the actual agent of Qara-Khitan demise.

According to the *Secrete History* passage describing the battle on the Ertiš and its aftermath quoted above, Güčülük fled to the

53 See Wittfogel and Feng, 1949: 634ff.

54 For an interesting and quite perspicacious account of the rise of the Qara-Khitan see the still largely unevaluated narrative of J̌uzǰānī in Sirāǰ al-Dīn al-J̌uzǰānī, *Tabaqāt-e Nāsirī*, ed. by Lees and Al-Hai, Calcutta, 1864 (henceforth, *TN*), pp 327 to 330.

55 See Buell, 1977:21ff.

56 See Barthold, 1968: 324ff.

Uighur after the battle, then to the Qarluq (Ui'urtai Qarluq) and finally to the *gür-qan*. No dates are given for these movements, but Güčülük is not mentioned in connection with the battle on the Djem by our sources and must already have pushed further west (to Kucha?)[57] by the early Spring of 1209 when the battle was fought. The 1211 formal surrender of the Qarluq to the Mongols provides a *terminus ad quem* for his association with that people and Barthold suggests 1210 as the time of active cooperation between Nayman and Qarluq.[58] J̌uvainī speaks of Güčülük's followers as scattered far and wide during these years, "throughout the region of the Emil, in Qayaligh and in Besh-Baligh," places where "everyone [was] molesting them."[59] In 1210, however, Güčülük entered the service of an increasingly hard pressed *qür-qan* and began once again to concentrate his armies to resist the advances of the *šāh*.[60] Allied with him was apparently one final fragment of the Merkit under Qal-toqan, who seems to have established contact with Güčülük after the battle on the Djem and not to have followed his other brothers into Dašt Al-Qipčāq, where they were destroyed by J̌ebe and Sübʾetei.[61]

Güčülük served his new Qara-Khitan master well at first and used his own Nayman and local forces to recapture Samarqand from the Khwarezmians, under circumstances already described above. This victory, however, served only to strengthen Güčülük's own position at the expense of the *gür-qan* and in 1211, after the Khitan commander and upholder of the dynasty Tayanku had fallen into the hands of the *šāh*, Güčülük seized the person of the last *gür-qan*, Chih-lu-ku [4] (r. 1178–1211), and usurped power.[62]

Güčülük's seizure of power in east Turkestan, however, went hand in hand with his loss of influence in the west and north. In the former area, the *ïdïqut*, apparently rid of the last Nayman (and Merkit, see below) stragglers and determined not to have them back, seems to have served Mongol interests actively, even appear-

57 *HWC*, 62.
58 Barthold, 1968: 324ff.
59 *HWC*, 63.
60 *HWC*, 62ff, Wittfogel and Feng, 1949: 651ff, Barthold, 1968: 356ff.
61 See *HWC*, 63, and below in the text.
62 Wittfogel and Feng, 1949: 651–652.

ing at Činggis-qan's *ordo* in person in early 1211 to cement an alliance that was to last more than a century:

> The *ïdïqut* came to court. He made a memorial saying: "If the emperor looks with kindness at his servant, who has sent envoys [to report] on everything distant that he has heard of and on everything near that he has seen, then, mending the defects in my court garments, and taking off my star decorated girdle, I would truly take up a position subordinate to your four sons and make an effort." The emperor was pleased with his words and his embassy. He was given an imperial princess and was ranked as son number five. The general To'učar was sent to lead 2,000 riders to go out and scout[63] the barbarians of the western frontier.[64]

In the north a faction of the Qarluq (our sources speak of Arslan-qan, but that ruler apparently died *circa* 1205)[65] by then tired of Güčülük, as well as Qara-Khitan hegemons, sent envoys to Qubilai – who seems to have marched out specifically against them (from 1210?), probably on account of Güčülük's presence in the Qarluq lands – and surrendered.[66] The presence of major Mongol armies of J̌ebe and Sübe'etei (in connection with their pursuit of Qudu and his brothers, as reconstructed above) may have provided them with a strong incentive to submit. In 1211, shortly after the arrival of the Uighur ruler, the new *qan* of the Qarluq also appeared at Činggis-qan's court and a marriage alliance was formed.[67] The Qarluq ruler of Almalïg likewise submitted to the Mongols and appeared at court.[68] To'učar's garrison force, although most likely stationed near Uighur domains, was probably established to control and protect the Qarluq as well. Other Mongol forces must, however, have operated still farther north, probably including forces assigned to J̌oči's *ordo*.

63 Possibly this is meant to imply that To'učar's army was an *alginči* force. See Buell, 1977: 63ff.
64 *SWCCL*, 157–158.
65 See *HWC*, 76 (n. 5), and Barthold, 1968: 363 and *passim*.
66 *SH*, 235. Qubilai's dispatch occurs in the *SH* under the "year of the leopard," 1206 by context. This is too early. A more likely date is 1210 when Güčülük began ctively using the Qarluq to further his aims. The 1211 court appearance of the Quarluq ruler is *terminus ad quem*.
67 *SWCCL*, 156–158.
68 *HWC*, 75–76.

F) Stalemate in the West

Although the Mongols had made major gains by late 1211, large scale operations in the west were interrupted during the years 1211–1218 on account of Mongol preoccupations with East Asia. J̌ebe (?) and Sübe'etei were recalled to fight in Inner Mongolia, Manchuria and other parts of north China.[69] J̌oči was also called upon to make his contribution and only To'učar's advance force seems to have remained in place in what was then the extreme west of Mongol domains to hold on to the conquered territories and cooperate with Uighur, Qarluq and other local allies.

The lessening of Mongol pressures provided a breathing space for Güčülük and for his enemy, the *xwārazm-šāh*. Neither ruler, however, used the respite granted to prepare for the ultimate conflict with Činggis-qan's armies, but waged a bitter battle against one another instead for succession to the throne, and empire, of the Qara-Khita.[70] During this same period, perhaps as part of a conscious effort on the part of the Mongols to take the side of the Khwarezmians against their arch enemy, Güčülük, trade relations developed between the Mongols and Khwarezm and embassies were exchanged.[71]

G) The Otrar Incident and its Backdrop

Coming on the heels of relatively cordial Khwarezmian and Mongol relations of the years immediately preceding, the Otrar incident of 1218, in which the *šāh* ordered, or approved after the fact, the massacre at that city of a body of merchants under Mongol

69 See Paul D. Buell, "Sübǒdei-ba'adur," in Igor de Rachewiltz and Chan Hok Lam, editors, *Yüan Personalities*, I, forthcoming.

70 Barthold, 1968: 356ff.

71 See Barthold, 1968: 393ff. *HWC*, 367–368, and Hsiao Ch'i-ch'ing [8], *Hsi-yu jen yu yüan ch'u cheng-chih* [7], T'ai-pei, 1966, 10ff. These trade relations are another reason for rejecting Barthold's dating of 1217 for the first clasch between the *šāh* and the Mongols. J̌uvainī implies by the wording of his account that the *šāh* had little idea whom he was fighting at the Battle of Yü-yü. This could hardly have been the case in 1217 after years of peaceful and not so peaceful relationships with Mongolian groups, now become a major threat to Khwarezmian rule.

protection,[72] seems somewhat abrupt and out of place, not to say incomprehensible. It does, however, make sense if taken in the context of a renewed, steady Mongol pressure on the *šāh* and on Turkestan in general that must have been viewed as a growing threat by the Khwarezmians. They were then enjoying increasing success[73] in their war against Güčülük for the control of eastern Turkestan and adjacent areas, only to have to face a renewed Mongol penetration of their less than secure position that promised to snatch hard earned spoils from their grasp.

The pressure that the Khwarezmians faced from the Mongols seems to have been exerted on two main fronts in the period immediately preceding the Otrar incident (late Spring, 1218?). Far to the north, but still on the outer limits of the Khwarezmian sphere of influence,[74] J̌oči had, *circa* the Winter of 1216–1217, resumed his inexorable drift west that was ultimately to bring his *ulus*, under his son and successor Batu, to the lower Volga two decades later. The Otrar incident seems to have found him positioned somewhere to the south(west?) of the Kemchik river with the leading elements of his advance still further west. The 1217 revolt of the Qori-Tumat[75] was one sure sign of J̌oči's passage and of growing direct Mongol control in an area once well on the fringes of their empire.

To the south and west of J̌oči's advance, the Mongols were on the move as well, along a line of march that directly endangered Khwarezmian domains. From (early?) 1217, the small advanced force under To'učar, which, as noted above, had originally been

72 See Barthold, 1968: 397 ff, *HWC loc. cit.*

73 By that time, most of the western parts of the former Qara-Khitan empire were in the *šāh*'s hands while Güčülük's influence was largely confined to the southern portions of eastern Turkestan (Kucha, Khotan, Kashgar *etc.*) Uighur domains were an arena of struggle between the Mongols, the *šāh* and Güčülük, while the latter also sought to intervene in Qarluq domains as well.

74 There has been, to my knowledge, no full treatment of Khwarezmian relations with the Kibča'ud and other peoples of the steppe situated to the immediate north of their domains. See, however, as an introduction, A. N. Nusupbekov and others, *Istoriya Kazakhskoy SSR*, II, Alma-Ata, 1979, 50–68. On the Khwarezmians and their empire see now also Z. M. Buniyatov, *Gosudarstvo Khorezmshakhov-anushteginidov*, "Nauka," Moskva, 1986.

75 See note 10.

K-P. 1526

sent out in 1211 and was, six years later, probably positioned just east of Lake Balkhash, was joined by a larger army led by Sübe'etei.[76] Meanwhile J̌ebe, who most likely held overall command of Mongol operations in the west at that time, moved, probably during the late Winter of 1216–1217, to an advanced position on the Čui somewhere to the northwest of the former Qara-Khitan capital of Balāsāghūn.[77] In response to his presence, Kasan and a number of other Ferghana cities, tired of the ravages of a prolonged war between the Khwarezmians and Güčülük, surrendered to the Mongols.[78] It was most likely the threat perceived by the *šāh* and his advisors as stemming from J̌ebe that made them take a more hostile view towards the Mongols from early 1218. J̌ebe's rapid advance must thus be taken as the immediate backdrop to an otherwise incomprehensible Otrar incident with the presences of

76 *SWCCL*, 183. This accepts the *SWCCL*'s 1217–1218 dating for the union with To'učar, but not for the "rion cart" campaign which is also described in the same passage, under the same year. Two totally separate campaigns have been combined here in error by the author(s?) of the *SWCCL*. Note that the parallel *SH* (199) account of the "iron cart" expedition lacks the reference to To'učar. The union with To'učar occurs in the text of the *SWCCL* immediately preceding the account of the revolt of the Qori-Tumat, dated by the *YS* to the Winter of 1217 (*YS*, 1, 20), suggesting that it took place earlier in 1217. Since the Winter months were the commonest period of movement for Mongol armies and some time must have been required to Sübe'etei to move his troops forward (probably ruling out the Winter of 1217–1218), I assume that he began his advance in the Winter of 1216–1217 and probably arrived on station in the Spring of 1217.

77 Among those accompanying J̌ebe during his advance were the Sino-Khitan (?) Kuo Pao-yü [13] and his son, Kuo Te-hai [14]. The former's biography (*YS*, 149, 3521, *sub anno* 1214, and referring to the "emperor" rather than to J̌ebe; the parallel, undated reference in Kuo Te-hai's biography does, however, refer to J̌ebe by name. See *YS*, 149, 3522.) makes it clear that J̌ebe was positioned near Balāsāghūn since this city is mentioned (as Ghuz-ordo, see Wittfogel and Feng, 1949: 654–655) first along J̌ebe's 1218 line of advance. A position near Balāsāghūn would also make J̌ebe well placed to receive Ho-ssu-mai-li's surrender to Kasan to the Mongols *circa* the Autumn of 1217 (*YS*, 120, 2969; see the following note).

78 *YS, loc. cit.* From the context of the biography, this event took place well before J̌ebe was released to pursue Güčülük. A likely date is the Autumn of 1217. See also Wittfogel and Feng, 1949: 653–654 and note 23. It was also quite probably to J̌ebe's army that Ch'ao-ssu [3] fled, most likely from Balāsāghūn. If this is true, the flight of Ch'ao-ssu would be another indication of the early positioning of J̌ebe's army just north of former Qara-Khitan domains, probably near Balāsāghūn.

Sübe'etei and To'učar and of the J̌oči *ulus* itself further contributing to Khwarezmian disquiet.

But whatever the circumstances giving rise to it, the Otrar massacre had the unfortunate effect, for the Khwarezmians, of drawing the primary attentions of the Mongols west again and removed any restraints that may hitherto have existed on their operations there for fear of offending Khwarezmian insensitivities. J̌ebe was now (early Summer of 1218?) ordered to invade central Turkestan in force and root out Güčülük once and for all,[79] while J̌oči was directed to exterminate a recalcitrant group of Merkit in the Qam-Kemchik[80] that may have served as a buffer of sorts for the Khwarezmians and their tribal allies in the Dašt Al-Qipčāg. Meanwhile, after setting up a garrison force for occupied China,[81] Činggis-qan himself began to plan and concentrate his forces for an advance on an unprecedented scale on the *šāh*'s domains.

H) J̌oči Secures the North, 1218–1219

J̌oči's advance of 1218–1219 was, in many ways, the opening maneuver of a large scale Mongol attack on the *šāh* and was apparently so perceived by the Khwarezmians, who ignored J̌ebe at first since the Mongol general's efforts were, after all, concentrated on Güčülük, no friend of the *šāh*. J̌oči's march, however, was able to proceed only very slowly at first due to the difficulty of the Siberian territory in which his advance took place, unexpected problems with the Kirgisüd and other "Forest Peoples" in the Mongolian rear, and what was apparently an effective Khwarezmian long-range defense.

The first phase of J̌oči's campaign, against Qal-toqan's Merkit in the Qam-Kemchik in late Summer or early Autumn of 1218, is extremely obscure in our sources. This is due to a confusion of Qal-toqan's Merkit, who, as suggested above, seem to have split off

79 *SWCCL*, 187, *SH*, 202, 237. In the *SH* the date of J̌ebe's dispatch is given as the "year of the leopard," 1206 by context. This is far too early, but the next "leopard year," 1218, is quite possible and accords with other evidence. See also the *SL*, I,2 pp 179–184.

80 *HWC*, 69, 81, *SL*, I, 1, p. 116, *SL*, I, 2, p 178.

81 See Buell, 1977: 62ff and Buell, 1980.

from those led by Qudu after the 1209 battle on the Djem, to have allied themselves briefly with Güčülük (circa 1209–1212?)[82] and then moved on to the safety of the Qam-Kemchik region of Siberia,[83] with those under Qudu himself, who fled to the Qanglin in 1209–1210 and was destroyed, probably in late 1209, by J̌ebe and Sübe'etei in the battle at Yü-yü (see above). As a consequence of this error, J̌uvainī, for example, who refers to Toqto'a-beki and his sons Qudu and Qal-Toqan all by the same name, Toq-toqan,[84] lumps the two separate campaigns of 1209–1210 and 1218, the one involving J̌ebe and Sübe'etei, the other J̌oči, into one and records two distinct versions of the collision with the *šāh*, the one taking place in the Qara-qum, in the Torghay, northeast of the Aral sea, and the other in the Qam-Kemchik region, more than 1,000 miles away.

We read, for example, in the first, shorter account of the collision between the Mongols and the *šāh*:

> As for Toq-toghan he had seceded from Küclüg during the latter's ascendancy and had gone to the region of Qam-Kemchik. In the trail of his flight Chingis-Khan dispatched his eldest son Tushi [=J̌oči] with a large army in order to destroy him: he cleansed away his evil and left no trace of him. As they returned they were followed by the Sultan; and though they refrained from battle, the Sultan could not withhold himself but set his face towards the wilderness of error and hallucination. As he was not rebuffed by admonishments they prepared for actions. Both sides attacked, and the right wing of both armies routed its opponent. The rest of the Mongol army was emboldened by this

82 In the passage quote immediately below in the text J̌uvainī has Toq-Toghan (i.e. Qal-toqan) separating himself from Güčülük "during the latter's ascendancy« (HWC, 69). I interpret this to mean that Qal-toqan's Merkits split off from Güčülük after he had made himself *gür-qan* but before Güčülük had begun to suffer any serious reverses at the hands of the *šāh*. The years 1209–1212 or perhaps 1214 are the most likely dates for cooperation between Qal-toqan and Güčülük.

83 Rašīd al-Dīn speaks in the *SL*, I,1, p 116, of Qal-toqan mergen also as running away to the Kibča'ud. Assuming that he has simply not misread J̌uvainī's text (*i.e. HWC* 69, see n. 21), this may be taken to mean that Qal-toqan fled, *circa* 1213–1214, via the Dašt Al-Qipǧāq to the Qam-Kemchik.

84 See *HWC*, 61 (n. 1), Barthold, 1968: 370.

> success; they attacked the centre where the sultan was stationed in person; and he was nearly taken prisoner, when Jalal-ad-Din repelled the attackers and bore him out of that straight ... And the battle continued all that day, and the fighting lasted till the evening prayer, when by the disappearance of the Greater Luminary the face of the world became as black as the face of evil doers and the back of the earth as dark as the belly of a well ... Thereupon they sheathed the sword of combat, and each army rested in its own quarters. The Mongol army then withdrew.[85]

And in the second, more detailed account, already quoted above in part, for comparison:

> Meanwhile he [the šāh] received tidings of the flight of toq-toghan before the Mongols towards Qara-Qum, which is the home of the Qangli ... He followed in their trail and between the two rivers Qaili and Qaimich came upon a battlefield ... [and so on to an identical, if more detailed account of the battle].[86]

Needless to say, the same battle cannot have taken place in two different, widely-separated locations and the preponderance of East Asian and Islamic evidence supports a Qara-Qum location for the clash between the Mongols (led by J̌ebe and Sübe'etei, distantly seconded by Činggis-qan,[87] and not by J̌oči) and the *šāh*. Thus J̌uvainī's Qam-Kemchik battle, in which J̌oči "cleansed away [Toq-toqan's] evil and left no trace of him," and which clearly comes after the Otrar incident in his history, probably occurring, as suggested above, in the late Summer or early Autumn of 1218, was a totally separate event and the Toq-toqan of the Qara-Qum battle and the Qam-Kemchik encounter are two different people, the first Qudu, who died in the Qara-Qum encounter, and the other his brother Qal-toqan. J̌uvainī, however, failed to notice this fact (to him all Merkit leaders were a single personage, Toq-toqan), nor the obvious discrepancy with regard to place and simply repeated his account of the collision with the *šāh*, which was associated with the end of one of his Toq-toqans, in connection with both the Qara-Qum (where it belongs) and Qam-Kemchik battles.

85 *HWC*, 69. 86 *HWC*, 370. 87 See note 46.

However, in associating the *šāh* with resistance to J̌oči's advance, J̌uvainī was not writing without foundation. Both Ibn al-Atīr[88] and J̌uzjānī[89] mention a 1218, post Otrar incident expedition of the *šāh* into the Dašt Al-Qipǧag in which a clash with Mongol forces occurred, confused by them with the earlier Qara-Qum encounter. Nasawī's version of the incident may also be interpreted to support a 1218 expedition as well.[90] In my view, the *šāh*, well aware of the danger of an assault on his northern frontiers from the steppe, actively observed the Mongols from a distance throughout the year 1218, during which several clashes may have occurred. These movements in the eastern Semiryechye, in turn, have been confused in our sources with earlier events (leading up to the *šāh*'s clash with J̌ebe and Sübe'etei) in the Qara-Qum of nearly a decade earlier, giving rise to the many problems involved with the correct dating of the first Mongol collision with the *šāh* in the Islamic sources.

To recapitulate, some months after the Otrar massacre, J̌oči, by then positioned south or southwest of the Kemchik river, was ordered by Činggis-qan to tidy up his line of advance by eliminating Qal-toqan and his band who, in the words of Rašīd al-Dīn, had been committing "hostile acts" from a base in a remote and isolated area (such as the Qam-Kemchik region).[91] Successful in his task, and presumably advancing still farther west, J̌oči, however, seems to have encountered active, long-distance opposition by the Khwarezmians and their allies[92] that, coming together with problems in his rear, among the "Forest Peoples," temporarily halted his march west.

88 See Barthold, 1968: 369.

89 See Barthold, 1968: 369, *TN* pp 267 to 270.

90 Barthold, 1968: *loc. cit.*

91 *SL*, I,2, p 177. Rašīd al-Dīn speaks of Qudu:, "the brother of Toqto'a-beki," but the context is more appropriate to the Qam-Kemchik and to Qal-toqan since the Qara-Qum could hardly be described as inaccessible in the way that the Persian historian describes the haunts of the Mongols in question.

92 Details escape us, but the Khwarezmians continued to have some form of control among at least some of the Kibča'ud to the end and, as I have suggested above, the tradition of a post-Otrar incident clash between the *šāh*'s forces and the Mongols is strongly suggestive of operations in the steppe to retard their advance *circa* 1218–1219. Possibly overall command was in the hands of Ghayir-Khan, wo later concentrated a large army to defend Otrar. See *HWC*, 82–83.

J̌oči's problems with his Siberian vassals, beginning with the Kirgisüd, who had refused to supply troops to help put down the Qori-Tumat revolt of 1217, and then involving all the "Forest Peoples," in a general uprising, proved, however, shortlived and in 1219, after J̌oči's personal intervention in a campaign across the frozen Selenga and Yenisey rivers, all submitted or resubmitted to the Mongols.[93] By early Spring 1219'[94] J̌oči's armies had moved west once again, this time as far as the Qara-Qum, from which he assaulted and took strategic Jand on 21 April, 1219, and with surprisingly little opposition.[95] The reason seems to have been Khwarezmian preoccupation elsewhere, due primarily to J̌ebe's rapid advance and the downfall of Güčülük.

I) The Rise and Fall of Güčülük

During the years immediately following his seizure of the *gür-qan* Chih-lu-ku's throne in 1213, Güčülük had been able, despite some setbacks, to hold his own against the Khwarezmians and even recover hegemony over some former Qara-Khitan vassals.[96] In eastern Turkestan, for example, a series of devastating raids at harvest time weakened the will of the rulers of Kashgar, Khotan and later Bešbalïq to to resist.[97] Almalïq's Qarluq ruler was also killed by Güčülük's armies during these years.[98] In the west, however, he did not fare so well as the *xwārazm-šāh* eliminated one opponent to his rule after the other and established a major base at Samarqand.[99]

93 See *SWCCL*, 187–189, *SH*, 239, and notes 10–11 above.
94 The appearance of J̌oči before Jand on 21 April, 1219 (*HWC*, 89) provides a *terminus ad quem*. Since several months must have been required for J̌oči to move his armies from the Yenisey after the campaign against the "Forest Peoples" and still more time to prepare to assault Jand, the end of the "Forest Peoples" campaign must have come no later than February.
95 *HWC*, 88–89. Clearly the Mongols did not expect to have such an easy time before Jand, so much is evident from J̌uvainïï's account.
96 *E.g.* the Qarluq and Uighurs, see *HWC*, 75–76, Barthold, 1968: 368 and *passim*.
97 Barthold, 1968: *loc. cit.*
98 *HWC, loc. cit.*
99 Barthold, 1968: 366ff.

Güčülük, moreover, although in control of a wide domain, pursued harsh policies which did little to endear him to his subjects.[100]

Finally, towards mid-1218, Činggis-qan, as suggested above, freed of any need to show sensitivity towards the Khwarezmians through the Otrar incident, and no doubt goaded on by complaints of the Qarluq, Uighur and others, who were bearing the brunt of the defensive battle in the west against Güčülük, ordered J̌ebe to cross the Čui and move south to destroy the Nayman and his remaining followers. He was helped in his advance by the former Qara-Khitan *basqaq*[101] and one time personal retainer of the last *gür-qan* Ho-ssu-mai-li [6], who had surrendered Kasan and its province to J̌ebe in 1217 and who, bearing no love for Güčülük, now led his forces southwest towards Kashgar, where Güčülük was then positioned.[102] Güčülük, his power now crumbling rapidly from assault on all sides, had no choice but to flee further south, to Sarïgh-Čopan in Badakhsan, where he was captured and killed by Ho-ssu-mai-li.[103] The former Qara-Khitan retainer then took Güčülük's head around to Kashgar, Yarkand and Khotan, which surrendered to the Mongols.[104] J̌ebe, who seems to have also sent detachments to back up Ho-ssu-mai-li,[105] had, in the meantime, stabilized Mongol rule in the eastern part of the former Qara-Khitan empire[106] and turned about, by this time apparently closely

100 *HWC*, 65–66, and *passim*.

101 *Basqaq* later became an equivalent for Mongol *daraqači* and the reference here is one of many indications that the institution of the *basqaq/daraqači* actually predated Mongol rule and was probably taken over from the Qara-Khitan. See Paul D. Buell, "Sino-Khitan Administration in Mongol Bukhara," *Journal of Asian History*, XIII, No. 2 (1979), 121–151 (Buell, 1979,2). Note that dates for the early stages of the advance west given on pages 127–128 are incorrect. The reader should refer to the discussions in the present article.

102 *YS*, 120, 2969.

103 *YS, loc. cit., HWC*, 67. See also Wittfogel and Feng, 1949: 653–654.

104 *YS, loc. cit.*

105 See *HWC*, 66–67. The noyan mentioned must have been commanders of forces sent by J̌ebe to assist Ho-ssu-mai-li.

106 So much is implied in the biography Kuo Pao-yü (see note 75) which speaks of a movement from Balāsāghūn, a pitched battle of some sort (skirmish with local levies *etc.* raised by Güčülük ?), and then and advance to Bešbalïq and an unidentified Pieh-shih-lan [19], also apparently located in eastern Turkestan (*YS*, 149, 3521).

seconded by Sübe'etei and To'učar,[107] to threaten Samarqand from a position near Kodjend.[108]

It is J̌ebe's movement (late 1218?) into Ferghana and the need for the *šāh* to concentrate forces to counter him that most readily explains the ease with which J̌oči took Jand a few months later and the apparent lack of an effective Khwarezmian strategy (the *šāh* simply withdrew behind the Amu-darya with his striking force and attempted to defend the cities of Khwarezm, Ferhana and Bokhara with large garrisons of local troops stiffened with regulars) as the main Mongol thrust developed into Bokhara under Činggis-qan's control in the late Summer of 1219.[109] That is to say, the position of J̌ebe's striking force in eastern Ferghana compromised Khwarezmian defense plans by preventing the kind of long-range defense that had apparently been effective in slowing J̌oči's advance down in early and mid-1218. And once the *šāh* had withdrawn beyond the Amu-darya, with his army largely cut off

107 Certainly by 1220, J̌ebe, Sübe'etei and To'učar were operating together as a corps size force (see *SH*, 257). Quite likely this arrangement was already in force from late 1218 when J̌ebe moved farther into eastern Turkestan, to a position where Sübe'etei and To'učar were stationed.

108 Kuo Pao-yü's biography (*YS, loc. cit.*) goes on: "They camped at the Hu-chang [9] [=Khodjend] River. The Western people drew up two armies and resisted. The battle was confused. Pao-yü reviewed his army and urgently called to them saying: 'The Western army will flee!' The enemy consequently fled. They pursued them and all but annihilated them. The army subsequently advanced to take Samarqand" (compare *HWC*, 115–123, especially p. 118 where the presence of J̌ebe [Yeme] and Sübe'etei is noted specifically). Note that the biography of Kuo Pao-yü also includes a second account of the Mongol taking of Samarqand as well, *sub anno* 1221–1222 (!): "*Hsin-szu* [1221–1222], the Wei-suan-tan-han [26] (*?as-Sultan-qan?*) of the K'o-fo-ch'a [12] [From the arabic Qibǧāg, i.e. the Kibča'ud, but here Khwarezm] destroyed the Nayman nation. He advanced troops to occupy Samarqand [this was *circa* 1210]. He heard that the emperor [=Činggis-qan] was going to arrive and abandoned the city and fled south [this was in 1219–1220]. He entered the Iron Gate and camped in the Great Snow Mountains [the reference is to J̌alāl al-Dīn's flight!]. Pao-yü followed him and consequently he ran to India" (*YS*, 3522).

109 The *Qan*'s own advance, according to the *Yüan-shih* (*YS* 1, 20) began in the later Summer of 1219. He seems to have advanced to before Otrar in late 1219 and then moved on to Bokhara, where he arrived in February or March 1220 (*HWC*, 102, *SL*, I, 2 p. 203). Barthold dates the beginning of the siege of Otrar to September, 1219 (see Barthold, 1968: 406: note, however, his doubts on Juvaini's five month siege).

fromm crucial Central Asian sources of recruitment, his war was as good as lost, as witnessed by the ease with which Bokhara city fell into Mongol hands in March of 1220.[110] Our account, however, now impinges upon the well documented second phase of the Mongol struggle against Khwarezm and we will end our history of the less known, less well understood first phase of Mongol expansion in the west here.

J) Conclusion

The great Mongol invasion of 1219–1220 permanently altered the histories of Central and western Asia. It was, however, no accidental, sudden occurrence but the logical culmination of a decade and a half of Mongol *Unterwanderung* in Turkestan and Western Siberia. In the process of this *Unterwanderung* the Mongols pursued and destroyed hostile refugees from their steppe wars of unification, came into contact and conflict with new peoples and new cultures, acquired new domains, new allies and new vested interests and emerged as a major power in western Asia. The reconstruction offered above, based upon a careful rereading of the Chinese, Mongolian and Islamic sources, is intended to make the complex events, relationships and evolutions involved in this process comprehensible in general and comparative terms. It is a contribution towards a fuller understanding of the great age of Mongol expansion and its sociological, political and military underpinnings.

110 See *HWC*, 97ff. Note, however, the widely cited alternate dating of February (*HWC*, 102, n. 14). On the later history of Bokhara under the Mongols see Buell, 1979,2.

Chinese signs in alphabetical order

[1] An-li-yeh-pu-nu 按力也不奴

[2] An-lu-pu-yeh-nu 安魯不也奴

[3] Ch'ao-ssu 抄思

[4] Chih-lu-ku 直魯古

[5] Ch'iu chien wen-chi 秋澗文集

[6] Ho-ssu-mai-li 曷思麥里

[7] Hsi-yu jen yü yüan-ch'u cheng-chih 西域人與元初政治

[8] Hsiao Ch'i-ch'ing 蕭啓慶

[9] Hu-chang 忽章

[10] Hui-hui 回回

[11] Hui-li 灰里

[12] K'o-fo-ch'a 可弗叉

[13] Kuo Pao-yü 郭寶玉

[14] Kuo Te-hai 郭德海

[15] Meng-ku shih liao ssu ching 蒙古史料四種

[16] Mieh-li 滅里

[17] Mieh-li-chi 滅里吉

[18] Pieh-kan 別干

[19] Pieh-shih-lan 別矢蘭

[20] Shao-chien 少監

[21] Sheng-wu ch'in-cheng-lu 聖武親征録

[22] Ta-erh-pai 荅児拜

[23] Ta-erh-pan 荅児班

[24] Wang Kuo-wei 王国維

[25] Wang Yün 王惲

[26] Wei-suan-tan-han 唯算端罕

[27] Yeh-lü Ta-shih 耶律大石

[28] Yü-yü 玉峪

Notes on some Ancient Korean Titles*

by

HAN-WOO CHOI

(Ankara University)

In Korean studies, some important questions still remain unsolved in spite of all the efforts. As is well known, there is the question of to whom the ancient history of Korea pertains, the question of Kočosən State the oldest state of Korea, and the question of Three Han states and their formations.

In particular, the problem of Proto or Ancient Korea consistently remains the most important question to solve, i.e. what tribes did Ancient Korean states consist of, and what ethnic groups played the main role in the early ages. The generally accepted views concerning these questions are follows: The Ancient Chinese called tribes living in the south of China "Man" 蠻 and also called tribes living in the north of China "Maek" 貊.[1] The tribe Maek, which was later called later 'Tong-i' 東夷 meaning 'east barbarians', lived in the north-west of China in the earlier period and moved east. While some of them were assimilated by the Chinese or other tribes, most of them moved as far as the north-east of China and came to southern Manchuria and northern Korea, where they established the first state of Korea "Kočosən"古朝鮮, with its capital city "Asatar" 阿斯達 (Lee 1976: 23; K. D. Lee 1988: 14). Most Korean scholars also accept that the tribe 'Maek'

* This paper was presented at the 15th Annual Conference of Association for Korean Studies in Europe, at Dourdan France, 21–27 March 1991.

1 The Maek tribe occurs in the form of *bök* in the phrase *bök eli* "Bök tribe" in the Orhkon inscriptions. In the Chinese-Sanscrit Dictionary written in the VIIIth century, this name also is attested in the form of *mouk* in the compound word *moukuri*, which consisted of two word, i.e. *mouk* (< * *bök* or *mök*) "Maek" and *kuri* "the name of Kokuryə, Kuryə" (Mori 1981:582).

is a Paleo-Asiatic tribe belonging to Tungus, from the linguistic and philological points of view.[2]

This theory assumes consequently that the linguistic affinity of Korean and Tungus was very strong as members of the Altaic Unity, and that naturally Ancient Korean has lots of Tungus elements or that Korean and Tungus have a lot of common elements. Here, I would'nt like to treat the question of how the relationship of Korean and Tungus was in the early period.[3] But, I just want to point out that, if so, one would expect that Korean, Turkic and Mongolian, which all are also of the Altaic origins and lived in the same regions, might have had quite close relations among themselves, in the early ages. In this respect, in the present article, I would like to discuss some Turkic elements in Ancient Korean or common elements of Korean and Turkic.

In Ancient Korean and Chinese sources, the title **kočuka* occurs designating the ruler of Kokuryə State which was one of the ancient Korean States and reigned over the northern parts of the Korean Peninsula in 53–668 AD and also Manchuria regions for a few centuries. This title was written in Chinese, consisting of three Chinese characters, i.e. ACh. *ʿkuo* 古 > M. *ku*, C. *ku*, Sino-Jap. *ko* (Karl. 421), Sino-Ko. *ko;* ACh. *ʤʒʿi̯u* 雛 > M. *tʂʿu*, C. *tśʿo* (Karl. 1257), Sino-Ko. *čhu*, and ACh. *ʤka* 加 > M. *kia*, C. *ka*, Sino-Jap. (Karl. 342), Sino-Ko. *ka*.

As for the title *kočuka*, both S. S. Kim (1965: 632) and Ch. J. Kim (1975: 126–127) stated that the title *kočuka* designated the leader of the royal family, while the title *ka* indicates the leader of the other families or tribes. B. D. Lee (1976: 611) proposed that the title of Silla *kəsəkan* which is one of the Ancient Korean Kingdoms is the same as the title *kočuka* in meaning and that the titles *kəsəkan* and *kočuka* probably have the same origin. However, he

2 I don't agree that the tribe Maek is a Palao-Asiatic tribe belonging to Tungus. In my opinion, the tribe 'Maek' probably is a Proto-Altaic tribe, in which there is a substratum of non-Altaic elements, i.e. Palao-Asiatic elements.

3 The thesis of the auther named "Compatative Morphology of Turkic and Korean languages, including Mongolian and Manchu-Tungus" (Ankara 1989, Turkish) maintains that the common linguistic elements of Korean and Turkic are more than those of Korea and Manchu-Tungus, and that the Korean affinity with Turkic is closer than with any other Altaic languages.

could not give the meaning of the words *koču* and *kəsə*, even though he suggested "leader of a tribe, shaman, noble man" as the meaning of the words *ka* and *kan* in the titles. O. Li (1987: 141–156; 1984: 214), objecting to Kim's view, maintains that, as *kočuka* was a title peculiar to the leaders or heroes who belonged to the royal family, i.e. the lines of king and queen of Kokuryə, it was also given to the non-royal family, i.e. the leaders or rulers of enemies who surrendered themselves to Kokuryə without any counter attacks or resistance and so made a peaceful conquest possible.

On the other hand, in Ancient Turkic, the two forms *qaġan* and *qan* occur, which have the same meaning "ruler, emperor, king".[4] The word *kan* in the compound word *kəsəkan* is the same as Turkic word *qan*. The word *ka* in the title *kočuka* is found in the Turkic word *qaġan* which is compounded of the two word, i.e. **qan* and **qa*.[5] These two word *qan* and *qa*, in my opinion, are proto Turkic-

4 The word *qaġan* is also attested in the Kokuryə word *kičakaġan* 箕子可汗 designating a god. This word might consist of two word, *kiča* and *qaġan*. The word *qaġan* is one and the same as Turkic word *qaġan*. See B. S. Lee 1976:54. Also cf. Mo. *qaġan* id., Jürč. *xaġan* id., Lam. *kagan* "the head of a family".

5 As for the etymology of the Turkic word *qaġan*, there are not a few theories suggested by the Western scholars, e.g. G. Ramstedt, O. Pritsak, E. G. Pulleyblank and G. Doerfer, and so on. The famous Altaist G. Ramstedt (1951:61–63) maintained that the word was borrowed from Chinese which is a compound word 巨官; ACh. *ᶜgᶜiwo* 巨 > M. *kǔᶜ*, C. *kǔúᶜ*, Sino-Jap. *kio* "large, great, chief" (Karl 482), Sino-Ko. id., and ACh. *ɻkuân* 官 > M. *kuan*, C. *kūn*, Sino-Jap. *kuan* "office, official" (Karl. 447), Sino-Ko. *kwan* id. O. Pritsak (1952:89) suggested that the word is developed from the compounded form *xa+xa+xan* > *xā+ġan* (= *qa+ġan*). Sinologist Pulleyblank (1962:91, 260–262) identified the word with the title "Hu-yŭ"護于, which occurs in the Ancient Chinese source Han-shu. However, these theories are unconvicing from the phonological point of view; the word *qaġan* also appears in Chinese sources consisting of two Chinese characters, i.e. ACh. *ᶜkᶜâ* 可 (Karl. 414) and *ġân* 汗 (Karl. 296). However, the word that Ramstedt proposed for the etymology of Turkic word *qaġan* is read *ᶜgᶜiwo-kuân* in Middle Chinese. Its Sino-Korean pronounciation is *kəkwan*. Therefore, the Ancient pronounciation of this word might be **kWgWn*, with all the vowels being rounded. According to Pulleyblank, the word Hu-yŭ goes to the **ġaġa* or **ġwaġwa* and it is the same word as Turkic *qaġan*. In my opinion, the word Hu-yŭ might only go to **ġwaġwa*, not to **ġaġa*, and also it is highly difficult and unlikely for the form **ġwaġwa* with all the vowels being rounded to be *qaġan*, with unrounding phonetic changes, for the unrounding phonetic change is not common in the period

Korean words. The word **qan* also is attested in the Ancient Korean title *Maripkan* (< **marip* + *qan*) which is a ruler's title of the Silla kingdom who reigned in 356–402 AD.

The proto Turkic-Korean word **qa* occurs in the titles of Puyə State, i. e. *maka, uka, čəka, kuka,* which is the secondly formed Ancient Korean state after Kočosən and from which the two ancient kingdoms Kokuryə and Paeje were probably derived. The Proto Turkic-Korean word **qa* also is found in the Kokuryə title *Sanga* which was given to the other leaders of tribes except for *Kočuka.*

Turning to the title *kočuka* < * *koču+ka,* in my opinion, the word *koču* is one and the same as the ancient Turkic word *qoč* meaning "wether, ram". The Korean form *koču* might be a result of paragoge, final vowel addition. The Turkic word *qoč* occurs in the compound word *qočngar.* Ancient Turkic word **qočngar* has two variants; i. e. Uig. (USp 36:3) *qočġar,* Uig. (H II 12,106) *qočungar.* Middle Turkic has four forms of the word; MK (611) *qočngar,* Muh. *qoč,* Chag. *qočqar.* It is interesting that the Kipchak language which is one of the late-period Middle Turkic languages has these two forms *qoč* and *qočqar.* In Western Turkic languages the form *qoč* prevails, while the form *qočqar* or the like is usual in the other Turkic languages. Cf. Osm. *qoč,* Kirg. *gošqar,* Tel. *qošqor,* Bashk. *qušqar, Karkp.,* Nog., Tuv. *qošqar,* Uzb. *qočqår,* etc. In Tatar, the word occurs in the form of *quč* meaning "baran", which goes to the Common Turkic *qoč.*[6] The Turkic word *qoč* was borrowed into the other Altaic languages, i. e. Mo. *quča* "wether", Ma. *kûča* id., Evk. *kuča* id., Sol. *xusa* id., etc. The direction of diffusion should be Trk. > Mo. > Ma., as Doerfer stated. On the other

of Proto or Ancient Turkic. From the fact that not only the word *qan* but also the word *qa* occurs in Ancient Korean, we can assume that the Turkic title is a compound word, i. e. *qa* + *qan.* Therefore, G. Doerfer's theory in TMEN III:176 that the forms *qaġan* and *qan* are variants and that these two forms go to the form **xaᶜan,* can not be right.

6 The Tatar form of this word *quč* shows that the common Turkic form of the word is *qoč* with the vowel being /o/. On the other hand, the reading of the Sino-Korean word [16] is *koču* too with the first vowel being low-back rounded /o/. This phonetic correspondence also supports my theory that the Turkic word *qoč* and the Ancient Korean title *qoču* are of the same origin. For the correspondence of labial vowels, see the article of the auther "Determination of the labial vowels in Ancient Turkic" (CAJ 35, 1991).

hand, in Middle and Modern Korean, the word occurs in the form of *koča* with the enlarged meaning "a man or animal with underdeveloped genital organs". Of course, this was borrowed from Mongolian in the period of the reign of Turkic-Mongolian Federation over Korea in XII century AD.[7] The Turkic word *qoč* also was borrowed into non-Altaic languages, e.g. Hung. *kos* "wether", Sam. *kuča* "sheep", Bulg. *koč* "baran", Pers. *qōč, qōčqār* "wether", Russ. *kočkár, kočkár'* "wether, ram", Wog. (Western-Sibiria) *qošqar* "wether", etc.

Then, what is the morfem {-ngar} or {-qar} in the word **qočngar*? It can not be a suffix, because we can not find such a suffix in Turkic. In my opinion, the word *qočngar* is a compound word, i.e. *qoč* and *ngar*. As for the word **ngar* which never occurs in Altaic languages, no view has been suggested yet. The word **ngar* is a Chinese loan-word; ACh. 羯 "castrated ram". The Korean pronunciation of the word is *ar* and the Turkic reading of the word might be **ngar* or the like, with the final /t/ being /r/.[8]

On the other hand, from the ancient Korean form *koč* before VII century AD, we can suppose that the Ancient Turkic compounded form **qočngar* or the like come to being after VI or VII century AD, and that the original and proto form of the word is *qoč*.

As is well known, in the ancient period, Huns and Turks took their titles from animals' names, e.g. *baqa tarqan* "ruler of frogs", *boqa qaġan* "king of bulls", *böri qaġan* "king of wolfs", *sonkor tigin* "prince of hawks", etc. Of course, this tradition, to some degree, has something to do with their totemism. On the other hand, in Puyə state which is one of the Ancient Korean States, the ruling organization of the state was based on the four-governor system under the reign of one ruler-king, which was called *Sačurto* 四出道 meaning 'four out-way'. The four governors' titles took after animals' names, i.e. *maka* (< **ma+ka, ma* "horse"), *uka* (< * *u+ka, u* "bull"), *čəka* (< * *čə+ka, čə* "fig") and *kuka* (< * *ku+ka, ku*

7 Most Korean dictionaries are wrong in considering the word *koča* a Chinese loan-word.

8 For the correspondence of Chinese final /t/ and Sino-Turkic and Sino-Korean /r/, see the article of the auther "Chinese loan-words in Uighur" (CAJ 32–2).

"dog").[9] S. D. Lee (1976: 214), depending on the statement in the ancient Chinese source Wei-tche that 'the country (Puyə) raises livestock well', asserted that the using of animal names as titles in Puyə probably reflected their livestock culture. In other words, the names of the main domestic animals of Puyə were used as titles with the occurence of class discrimination, as the community developed.

Here, I don't wish to discuss whether Lee's view is convincing or not. However, I just want to refer to a totemism that was widespread in Altaic tribes. For example, according to Yakut totemism, every tribe had their own animal which they considered sacred. They believed that they came to existence through the animal, e.g. horse, crow, swan, falcon, cow, etc. Accordingly, they did not eat their sacred animal, but they could eat another tribe's totems (Strahlenberg 1730: 378; Shchukin 1884: 276). According to Harva (Holmberg 1938: 469–470), every Yakut tribe's name was taken from their totem's name and the people took the animal's name for their family name. In ancient times, by reason of this custom, the Yakut people would know to what tribe people belonged from their family name. According to the shamanism of Turks who live in Central Asia and Siberia, bulls, stallions, deers and falcons are considered good, while wolf and dog are considered bad. In Altaic myths, we can find many traces of totemism. On the other hand, it is well known that in primitive communities, as tribes developed into more organized communities or states, this totemism was reflected in their political system. From this point of view, I think that the four governors of Puyə might be rulers or leaders of four different groups or tribes and that the animals' names in the four titles probably relect the totems of the four tribes.

On the other hand, from this point of view, I would like to support Shiratori's theory that the state name of *Puyə* was taken from an animal name, i.e. AKo. *puyə* "a state name" < * "deer",

9 In the titles, animals' names are Chinese while the title *ka* is not of Chinese. These words were probably Chinese translations of Proto or Ancient Korean words. In other words, the Ancient Chinese translated and wrote the Korean words into Chinese, but they did'nt translate the word **qa* because it is a title peculiar to so-called barabarians, i.e. Proto Turkic-Koreans.

Ma. *puhu*, Mo. *pobgo* id. (Lee 1976: 226). Actually, the word occurs in Altaic languages; Mo. *buru* "stag, a male deer" (Haenisch 21, Lessing 131), Mo. *boughou* "roebuck" < * *buru* (Kow. 1160), Khal. *bur* "a male deer", Evk. *buru* id., Sol. *būwu* id., Ma. *buxû* < * *burû*, etc. Cf. Mo. *buru* "a male deer; a game somewhat similar to checkers" (Lessing 131).[10] In other words, Puyə State probably consisted of five groups or tribes and each tribe had their own animal symbol. The tribe which took *puyə* or "stag, male deer" as their symbol, might have led the other four groups as a leading group or tribe, being in the central position of the Sačulto Diagram "Four Out-way". The adoption of a title as a tribe name or a state name was usual in Altaic tribes in the ancient periods. For example, the name of the *qiyan* tribe which is probably Chingis Khan's own tribe was taken from the title *qiyan* (Gökyay 1968: 668). The word *qiyan* was only given to heroes. For example, *Bartan-Bahadïr*, an ancestor of Chingis Khan had the title *qiyat* which is a plural of the word *qiyan*, and he named his eldest son *Mänggädü qiyan* (Ögel 1971: 65). In the name *Mänggädü qiyan*, the word *qiyan* should be his title. Later on, the name *qiyan* was also used as the name of the place where Uighurs at first and later Mongolians lived and considered an important plane, i.e. *qiyan* plane, *qiyan qazi*, etc.

It seems that the use of *qoč* or "wether" was also related to totemism. A Turkish historian B. Ögel (1971: 42) stated that in Central Asia *qoč* or wether was considered to be an animal of wisdom and experience. Here, I would like to present several evidences to demonstrate the word *qoč* being used as a title;

(1) The Kirgiz people call the elder *qoč*, Kök Serke meaning "sky-blue he-goat".

(2) In connection with this, there is a Turk-Mongolian legend (Ögel 1971: 560–561); there was a high official named I-hsin whose father was very poor. When his mother was pregnant, she saw a *qoč* or wether in her dream. She took wether's horn and tail and pulled them out. When she woke up, she told people about the dream. They said, "You saw a good dream, for a *qoč* with a horn

10 Yut-noli, a kind of Korean game (see Lee 1976:215), has something to do with the Mongolian word *bugu*?

and tail is a sign of a prince. The child who you will bear will be a prince."

(3) There is an another Turk-Mongolian folk tale relating birth ceremony to *qoč;* "Upon feeling labor pains, a queen bearing child came out from her tent and bowed respectfully to the sun eight times. After bowing, she came back to her tent which was surrounded by 48 tents and waited for her child. Between the tents surrounding her tent, big qočs with horns were put until the child was born. When the child was born, the qočs were set free and fought with each another".

(4) The using of *qočqar* as a tribe name. I mentioned above that tribe names sometimes originated from titles. Actually, the tribe name *qočqar-mundus* came from the title *qočqar* according to an Altay legend which is related with the origin of *qočqar-mundus* tribe (Radloff 18: 183–184, 204–205). We also find that the word *qočqar* was used as a name of a valley in Turkestan (Barthold 1962: 155).

(5) On the other hand, Anatolian Turkic people boastfully call their sons *qočum* meaning "my qoč or my prince" when they take pride in their son. I think this is a typical example that Turkic people have considered *qoč* or wether as the symbol of a prince.

(6) Also, we can find in Anatolian Turkic that the word *qoč* is used as a family name, as well as *toġan* or *doġan* "falcon".

From the above-mentioned evidences which would relate *qoč* to prince or title, we can also understand why the title *kočuka* was only given to princes in Kokuryə. According to the Korean source Samkug-Sagi, the title was given to four rulers. Three of them are cases where the title was given to the princes who themselves did not accede to the throne but their son became a king. The other one is the case where the title was given to the prince who surrendered his tribe or state and himself to Kokuryə (Li 1984: 214–215). It should be obvious that the title *kočuka* was related to princes. In my opinion, *kočuka* is the title of princes who, as the leader of royal family, did not accede to the throne.

From the fact that the word *koč* in the Ancient Korean title *kočuka* is of Turkic origin, we can deduce three probabilities. Firstly, the word *koč* might have just been borrowed from Turkic. Secondly, the group or tribe under the leadership of *kočuka* might have been Turkic tribe. Thirdly, Kokuryə might have been a confederation state which consisted of Korean, Turkic and the other tribes,

e.g. Mongolian or Tungus tribes, and although it was a minority, the Turkic tribe was a leading or upper group in Kokuryə State.[11] If the second or third view is right, we should also accept the probability that the relationship of Proto or Ancient Korea and Turkic might have been much closer than we have ever supposed until now.

In connection with these views of mine, I would also like to deal with the title *koi* occurring in ancient Chinese and Korean sources and designating the real founder of Paekje State who reigned in 234–286 AD. The word *koi* was written in Chinese consisting of two characters, i.e. ACh. *kuo* 古 (Karl. 421), Sino-Ko. *ko*, and ACh. *ᶜńźię* 爾 > M. *ər*, C. *i* (Karl. 13), Sino-Ko. *i*. On the other hand, Karlgren also stated that the Ancient Chinese form *ńźie* went to the archaic form *ń-a*. Therefore, the reading of the word should be **kony*, **koy* or the like.

In my opinion, the word **koy* or **kony* whose etymology has not been suggested so far until now is one and the same as the Turkic word *qony* meaning "sheep". The form of the Turkic word was *qony* (or *qoń*) in Orkhon Turkic and developed into two forms, i.e. *qoy* and *qon* in Uighur. cf. MK *qoy*, *qon*, Chag., CC *qoy*, Osm. *qoyun*, Az., Trkm. *ġoyun*, Karkp., Nog., Kum., Uzb. *qoi*, Tuv. *xoi*. In Bashkirt, the word is in the form of *qui* which goes to the Common Turkic *qoy* with the vowel being /o/. The Ancient Turkic word *kony* was borrowed into the other Altaic languages, i.e. Mo. *qonin* "sheep", Evk. *konin* id., Sol., Ma. *xonin* id. < Mo., etc. This word also passed into non-Altaic languages, e.g. Sam. *koi*, *konír*, *konnir* id., Osty. *koi* id., Wog. *qoi* id., Pers. *qōᶜīn* "sheep", Avar. *kˀui*, *koyun* "wether", Armen. *xoy* "wether", etc. (See, Doerfer, TMEN III: No. 1590). It is interesting that the meaning of the loan-word is "wether" in some languages.

It is well known that of the Ancient Korean states, both Kokuryə and Paekje kingdoms originated from the one former state Puyə which was situated in the north of Korea, centered in Manchuria. Accordingly, as both the state name *puyə* which might have been from title name and the title *kočuka* were taken from

11 According to the Chinese source Wei-tche, in III century AD, Kokuryə consisted of five tribes or groups. See Ch. J. Kim 1975; 118f.

Abbreviations

Barthold 1962: V. V. Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia.* Vol. I, Translated from the Russian by V. and T. Minorsky. Leiden.
Choi 1989: H. W. Choi, "Chinese loan-word in Uighur", *CAJ* 32-2.
Choi 1989: H. W. Choi, *Türkçe ile Korecenin karşılaştırmalı Morfolojisi.* Ankara.
Choi 1991: H. W. Choi, "Determination of labial vowels in Ancient Turkic", *CAJ* 34 (in press).
Gökyay 1968: O. Ş. Gökyay, *Han-nâme.* Ankara.
Haenisch: E. Haenisch, *Wörterbuch zu Manghol un Ni'uca Tobca'an.* 1939. Leipzig.
Harva 1938: U. Harva (Holmberg), *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker.* Helsinki.
Karl.: B. Karlgren, *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese.* 1923. Paris.
Kim 1965: S. S. Kim, "Hankuksahoy kyongjesa", *Hankuk munhwasa daekye,* V. II, pp. 537–575. Seoul.
Kim 1975: Ch. J. Kim, *Hankuk kodaesahoy yŏngu.* Seoul.
Lee 1976: B. D. Lee, *Hankuk kodaesa yŏngu.* Seoul.
Lee 1988: K. D. Lee, "Hankuk kodaesa yŏnguŭ hyŏnhwangkwa kwaje", *Hankuk kodaesaron.* pp. 7–30. Seoul.
Lessing: F. D. Lessing, *Mongolian-English Dictionary.*
Li 1984: O. Li, *Kokuryŏ minčokhyŏngsŏngkwa sahoy.* Seoul.
Li 1987: O. Li, "Kokurŏŭ čŏngbokkwa čaguy", *Kokuryŏsa yŏngu* I, pp. 141–156. Seoul.
Mori 1981: M. Mori, "'bökli' veya 'bŭkli' şekillerinde Transkripsiyon Edilen Bir Kelime Üzerine", *VIII. Türk Tarih Kongresi, Kongreye Sunulan Bildiriler,* II. cilt, p. 579–582. Ankara.
Ögel 1971: B. Ögel, *Türk Mitolojisi* I. Ankara.
Pritsak 1952: O. Pritsak, "Stammesnamen und Titulaturen der Altaischen Völker", pp. 49–104, *UAJb.* XXIV.
Pulleyblank 1962: E. G. Pulleyblank, "The Consonantal System of Old Chinese", *AM* 9, pp. 58–144, 206–265.
Radloff 1866: W. Radloff, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens,* I.
Ramstedt 1951: G. Ramstedt, "Alte türkische und mongolische Titel", pp. 59–82, *JSFOu* 55. Helsinki.
Shchukin 1844: N. Shchukin, *Poyezdka v Yakutsk.* St. Petersburg.
Strahlenberg 1730: Ph. J. Strahlenberg, *Das Nord und östlich Theil von Europa und Asia.* Stockholm.
TMEN: G. Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen* I–IV, 1963–1975.

Chorasantürkisch aus dem „Türkenkessel"

von

GERHARD DOERFER

Göttingen

1. Während zur Zeit der Pahlavī-Dynastie nur sehr wenige Literatur in türkischer Sprache in Iran gedruckt wurde, hat sich die Lage in der Islamischen Republik Iran zum Besseren gewandelt: Auch die nichtpersischen Kulturen und Sprachen Irans sind weitgehend anerkannt und gefördert. Dies gilt nun auch für das Chorasantürkische, eine Sprache, von der wir Göttinger zwar 1969 und 1973 Aufnahmen mit Wörterlisten und Folkloretexten machen konnten, für die aber damals keine einheimischen schriftlichen Zeugnisse auftreibbar waren.
In der aserbeidschanisch geschriebenen literarisch-politischen Zeitschrift (Azärbaycanca ädäbi-siyasi mäcmuᶜä) İnḳilab Yolunda (persischer Titel „Dar rāh-e Enqelāb") finden sich Beilagen zur 6. und 7. Nummer in chorasantürkischer Sprache, betitelt „Ḫorasan türkläri içün" bzw. „berāye torkān-e Ḫorāsān". Ich bezeichne sie im folgenden als 6 bzw. 7.

In 6.2 (= Beilage zu Nr. 6 der Zeitschrift, Seite 2) wird der Name des Informanten, von dem die Mehrzahl der Texte stammt, als Moḥammad Towḥīdī, vom Klan Tamīr, angegeben. In 6.15 berichtet der Informant das Nämliche und darüber hinaus: *äṣlim Bām u Ṣafī-ābādāndu* ‚mein Ursprungsgebiet ist Bām und Ṣafī-ābād'. Das ist also das Gebiet im Osten jenes weiten Raumes zwischen den Gebirgszügen Reşte-ye Alborz im Westen, Reşte-ye Allāh Dāg und Kūh-e Şāh Cahān (südlich von Bocnūrd) im Norden, Reşte-ye Kūh-e Bīnālūd im Osten und Kūhhā-ye Coğatāy (nördlich von Sabzavār) im Süden, den ich als „Türkenkessel" bezeichne, da auf dieser kesselartigen Hochebene Chorasantürken in besonders reicher Zahl leben und auch einen besonders starken Prozentsatz der Bevölkerung ausmachen. Die geographischen Positionen sind laut Gazetteer of Iran, 2 Bände, Washington 1984:

Bām = 36°54′ Nord, 57°56′ Ost, Ṣafī-ābād = 36°42′, 57°54′ (laut Ludwig W. Adamec: Meshed and Northeastern Iran, Graz 1981 jedoch 36°55′, 57°56′ bzw. 36°41′, 57°56′). Leider gibt der Informant nicht präzise seinen Heimatort an. Er bemerkt, daß sein lokaler Dialekt vielleicht für manche Chorasantürken doch schwer verständlich sei; und dies dürfte in der Tat der Fall sein, vgl. die Tabelle am Schluß von Abschnitt 4.

Interessant ist die Notiz in **6.15**, wonach von Maşhad aus Radiosendungen in chorasantürkischer Sprache ausgestrahlt werden.

2. Ich möchte nun als Textmuster die Sprichwörter behandeln, die in **6.4** und **7.4** erfaßt sind. Hier stellt sich aber zunächst die Frage, wie diese Texte zu transkribieren sind. Zwei Extreme sind zu vermeiden: a) das Extrem der allzu leichtsinnigen Deutung. Man wird z. B. das siebte Sprichwort in **7** (markiert: 7.VII, die Sprichwörter werden stets mit römischen Zahlen bezeichnet), buchstäblich transliteriert „ywlᶜ gyᶜdn ywldᶜşwnw tᶜnwmᶜs" nicht einfach *„yola gedän yoldaşını tanımas"* transkribieren dürfen, nur weil dies die übliche oghusische Form ist, gültig für das Türkeitürkische, Aserbeidschanische, Türkmenische und auch die Mehrzahl der chorasantürkischen Dialekte. Offenbar kann „w" nur einen labialen Vokal bezeichnen. Es bietet sich also die Lesung *„yola gedän yoldaşunu tanumas"* an, auch wenn sie den Turkologen auf den ersten Blick befremdet. b) Aber auch das andere Extrem, die bloße Transliteration, ist zu vermeiden – sie wäre nichts anderes als ein unkreatives sich Drücken vor der Verantwortung, aussagen zu müssen, wie man sich die tatsächliche Aussprache der Texte vorstellt.

Nun sind Transliteration und Transkription, wie schon Ananjasz Zajączkowski gezeigt hat, keineswegs unversöhnliche Gegensätze. Wir werden von zwei Grundsätzen ausgehen müssen: a) Es soll eine Transkription geschaffen werden, die aber jederzeit eine eindeutige Zuordnung zum Urtext erlaubt (also insofern den Vorzug der Transkription mit dem der Transliteration vereint). b) Und diese Transkription soll sich in höchstmöglichem Maße auf tatsächlich belegte chorasantürkische Dialekte stützen. In Abschnitt 4 werden wir zeigen, daß dies aufgrund der sprachgeographischen Situation durchaus durchführbar ist.

Zu bemerken ist, daß sich die Schreibung von **6** und **7** etwas unterscheidet. In **7** ist ein gewisser Fortschritt erzielt worden, inso-

fern als hier ö und ü von o/u geschieden werden (o und u werden stets gleich geschrieben); ansatzweise werden ö und ü auch untereinander geschieden. In 7.2 wird ۆ für ö, ۈ für ü eingeführt (i.a. wird aber auch ü ۆ geschrieben); 6 verwendet ۋ für ö/ü/o/u, lediglich 6.XII bietet eine Sondertranskription für ö-. Wir transkribieren nicht durch hamza markiertes vāv je nach seiner Lautung in den chor. Dialekten als ö/ü/o/u, dagegen ۇ als ų̈, ۆ als ǫ̈ (bzw. wenn es für die Aussprache ü steht, als ų̈). Ferner ist in 7 ein besonderes Zeichen für e (ein Vokal, der geschlossener ist als ä, offener als i) eingeführt worden, nämlich ۍ (also yā ohne Punkte, aber mit hamza). Wir transkribieren dies als ę.

Für beide Textsammlungen gelten folgende Prinzipien: a wird von den Herausgebern als ا (alif) transkribiert, i und ı in erster Silbe als ى (yā), werden aber in nichterster Silbe im Inlaut nicht geschrieben. Im Auslaut werden i/ı entweder nicht geschrieben, dann transkribieren wir -(i)/-(ı) oder ى (yā), dies wird von uns -į/-ı̨ transkribiert (so in 7) oder aber ه (hā), von uns -į/ı̨ transkribiert (so in 6; wahrscheinlich steht in 6 deshalb hā, weil z. B. pers. *ẖāna* ‚Haus' eher *ẖūni*, mit offenem i, gesprochen wird). In 7 erscheint auch yā für i/ı im Inlaut, auch dies transkribieren wir -į-/-ı̨-. Natürlich bezeichnet, wie üblich, ا auch den Vokalanlaut, ى den Konsonanten y, ۋ den Konsonanten v. Ferner erscheint ه auch für -ä (selten für -a, dann von uns -ą transkribiert). Wir umschreiben ق stets als ķ; es ist aber zu beachten, daß es im Anlaut als ġ- (hinteres g-) ausgesprochen wird. Im Auslaut jedoch wird in den chor. Dialekten alttürk. -ķ entweder > -ķ oder -ẖ (vgl. § 4.12); ja, sogar -ğ ist in vielen Dialekten (vgl. § 4.14) > -ķ geworden, und zwar in einsilbigen Wörtern wie *yāg* ‚Fett' > *yāķ*. Daher dürfte auch die Transkription in 6.8 *aķ* ‚weiß' der tatsächlichen Aussprache entsprechen. Wir können aber ķ-, gesprochen ġ-, und -ķ, gesprochen -ķ, als *ein* Phonem betrachten. Den Buchstaben ڧ umschreiben wir in In- und Auslaut als ğ, im Anlaut jedoch als ġ (in türk. wie auch pers. Wörtern erscheint die Aussprache ğ im Anlaut nicht, nur im In- und Auslaut). Die Buchstabenverbindung ڭ transkribieren wir ŋ; es ist jedoch zu bemerken, daß der Schreiber oft ڭ für -niŋ/-nıŋ verwendet. So z. B. in 6.VI: Eine Lesung *ķazaŋ* ‚des Kessels' ist unwahrscheinlich; wir transkribieren in diesem Fall *ķaza(n)ŋ*. (Es ist immerhin nicht ganz auszuschließen, daß im Dialekt von Bām und Ṣafī-ābād tatsächlich -nIŋ > -ŋ wird.) Auch sonst bezeichnet bei uns Setzung

einer Klammer eine Ergänzung; 6.IV *yaḫund(a)* ‚in der Nähe' bedeutet also: Im Urtext steht (transliteriert) yʾḫwnd, für die tatsächliche Aussprache ist aber -a zu ergänzen. Ebenso wird im Urtext nie ein taşdīd für geminierte Konsonanten gesetzt; auch in diesem Falle ergänzen wir, z. B. 6.V Urtext snn = bei uns *sän(n)än* ‚von dir' (< *sändän*). Schließlich sei bemerkt, daß ä (in erster und nichterster Silbe) im An- und Inlaut nie geschrieben wird; in 6 wird e nicht geschrieben; ferner werden pers. Wörter so geschrieben wie im Persischen, daher wird *duşmän* ‚Feind' nicht dwşmn geschrieben, wie es bei einem türk. Wort geschähe, sondern dşmn, wir transkribieren *d(u)şmän*.

Hier nun eine Übersichtstabelle:

ۋ = v; o, u, ö, ü
ۆ = o̤, ṳ̈
ۈ = ṳ̈
ۉ = e̤
ى = y; i und ı in erster Silbe; in nichterster Silbe jedoch -i̤-, -ı̤-, -i̤, -ı̤
ە = -ä, -i̤, -e̤, -a̤
ق = k̤
غ = -ğ-/-ğ, ġ-
ڭ = n̤, -(ni)n̤, -(nı)n̤
= (- = defektiv geschrieben, nicht markiert) i, ı in nichtersten Silben, -ä-, in 6 auch -e-, in pers. Wörtern (a), (u), (i); im Auslaut (-a), (-ä), (-ı), (-i), so aber nur in 6; ferner Gemination aller Konsonanten (in den Sprichwörtern erscheinen -dd-, -nn-, -şş-, -ll-, bei uns -d(d)- transkribiert usw.).

3. Nun seien die Sprichwörter behandelt. Vgl. dazu die Faksimiles. Wir bieten: Transkription, Übersetzung, eventuell mit Erläuterung, schließlich Parallelen aus dem Sprichwortschatz der anderen oghusischen Sprachen, aus dem Özbekischen und dem Persischen. Dabei haben wir die folgenden Quellen herangezogen:

A. Türkeitürkisch

Ömer Asım Aksoy: Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, I, Ankara 1971
Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler, I/II, Ankara 1969, 1971

Velet İzbudak: Atalar Sözü, İstanbul 1936
Osmanische Sprichwörter, Wien 1865.

B. Aserbeidschanisch

Äbulġasım Hüseynzadä: Atalar Sözü, Bakı 1981
Ehliman Ahundov: Azerbaycan Halk Yazını Örnekleri, ed. Semih Tezcan, Ankara 1978, 149–154
Xalġ Ädäbiyyatı, birinci cild, Bakı 1982, 156–192
Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza, 24: Poslovitsı, şirvanskiḥ tatar, Tiflis 1898

C. Türkmenisch

B. A. Karrıev: Turkmenskie poslovitsı i pogovorki, Aşḫabad 1980
M. A. Baskakov und andere: Turkmensko-russkiy slovar', Moskva 1968
A. Kuliev und andere: Kratkiy slovar' russkogo i turkmenskogo yazıkov, Aşḫabad 1968

D. Ösbekisch

Hermann Vámbéry: Cagataische Sprachproben, Leipzig 1867
Mansur Afzalov und andere: Ozbek Ḫalḳ maḳållari, Tåşkent 1958
A. K. Borovkov und andere: Uzbeksko-russkiy slovar', Moskva 1959

E. Persisch

S. Haïm: Persian-English Proverbs, Teheran 1956
Ḫ. Koroglı: Persidskie poslovitsı i pogovorki, Moskva 1961

Andere Türksprachen habe ich aus Raumgründen nicht berücksichtigt. Gerade im islamisch-türkischen Bereich finden sich aber viele Parallelen; so erscheint Sprichwort 7.XI über die unten gegebenen Beispiele hinaus z. B. auch im Kasantatarischen (*aḳıl yaş'tä bulmas, başta bulır*), Baschkirischen (*aḳıl yäştä tügel, başta bula*), Dobrudschatatarischen (*aḳıl caşta tuul, başladır*), Kumükischen (*haḳıl yaşda bolmas, başda bolur*), Karakalpakischen (*aḳıl jasta*

ämäs, basta bolar), Nogaischen (*aḳıl yasta tuvıl, basta*), Neuuigurischen (*eḳil yaşta ämäs, başta*).

Nicht alle hier gegebenen Sprichwörter sind lösbar, da es sich um einen schlecht transkribierten Text in einer wenig erschlossenen Sprache handelt. Besonders die Sprichwörter 7.II–IV/X/XV/XVI machen Schwierigkeiten. Dies ist zum Teil durch Druckfehler bedingt. (Vgl. z. B. 6.XI, wo 'rlm's statt 'wlm's = *olmas* steht). Die Deutung von Sprichwort 7.IV verdanke ich Nuri Yüce (İstanbul), sonst hat mir Cevad Hey'at geholfen bei den Sprichwörtern 7.II/III/IV/XV/XVI. Beiden meinen herzlichen Dank.

Beilage 6

I *Dağ dağa yetirmäs, adam adama yetirär* ‚der Berg gelangt nicht zum Berge, der Mensch gelangt zum Menschen'. Chor. *yetir-* entspricht einfachem *yet-* anderer oghusischer Sprachen. Vgl. Aksoy 688 (= Nr. 688, in den übrigen Quellen sind die Seiten gemeint) *Dağ dağa kavuşmaz, insan insana kavuşur*, Wien 94–5 *Dağ dağa ulaşmaz, insan insana ulaşur*, Hüseynzadä 280 *Dağ dağa ǧovuşmaz, insan insana ǧovuşar* = Ahundov 150; Xalġ 169 *Dağ dağa ǧovuşmaz, insan insana rast gälär*, Sbornik 23 *Dağ dağa ǧovuşmaz ~ rast gälmäz, adam adama ǧovuşar ~ rast gälär;* Kuliev 162 *Dāğ dāğa ǧovuşmaz, ādam ādama ǧovşar;* Afzalov 37 *Tåğ tåḳḳa ḳåvuşmas, ådam ådamga ḳåvuşar;* Haïm 621 *Kūh bekūh namīrasad, ādam beādam mīrasad*, Koroglı 261 *Kūh bekūh narasad, ādamī beh ādamī rasad.*

II *Ṭoydan sora tomura ketäribdiräṉ* ‚nach der Hochzeit hast du die Guitarre gebracht' = du hast etwas unternommen, als alles schon vorbei war, du hast dich zu spät entschlossen. Vgl. zu *tomura:* Radloff *tumbura, tambura, tumbur, tombur, dombra.* Vgl. ferner Hüseynzadä 151 *Toydan sonra nağara*, Xalġ 189 *Toydan sonra nağara, ḫoş gäldin, Bayram ağa* = Sbornik *T'oydan sowra nağara, ḫoş gäldin, Bayram ağa;* Haïm etwa *Qabāī ba'd az 'īd barāye gel-e manār ḫūb-ast* (= when the festival is over, a new suit loses its value), genauer aber Koroglı 149 *pas az 'arūsī naqāra.*

III *Keynä d(u)şmän dost olmas, yarım çöräk çaşt olmas* ‚ein alter

Feind wird kein Freund, ein halbes Brot ergibt kein Mittagsmahl'. Statt *olmas* ('wlm's) steht im Urtext eigentlich 'rlm's. Vgl. Aksoy 794 *Domuz derisi post olmaz, eski düşman dost olmaz* (= 917); Xalġ 166 *Ġarı düşmän dost olmaz;* Karrıev *Vrag ottsa tebe drugom ne stanet;* Afzalov 59 *Ata duşmani [iz podla rukava ne soš'eš', starıy vrag drugom ne stanet;* vgl. 7.XX])) *dost bolmas,* 61 *Asli, duşman el bolmas – etakni kessaŋ yeŋ bolmas;* im Persischen entspricht etwa Haïm *Doşmanān dar zendān dūst şavand* ‚Feinde werden im Gefängnis Freunde'.

IV *Yaḫund(a) ḳunşu aça ḳärdäşdän yegraḳdu* ‚der Nachbar in der Nähe ist besser als der ferne Bruder'. Zu *aça* vgl. § 4.38. Vgl. Aksoy 1982 *yakın dost (komşu) hayırsız akrabadan yeğdir;* Sbornik 53 *Yäḫın ġonşi uzaġ ġowumnan yäḫşi-di* (kaum Ahundov 150 *Bir gördün yoldaş, iki gördün ġardaş*); Karrıev 109 *Nastoyaşçiy drug raven bratu;* Haïm 433 *Hamsāya-ye nazdīk beh az birādar-e dūr* (weitgehend entspricht auch 14 *ān ḫwīš-e man-ast ke dar pīš-e man-ast,* 218 *dūstān-e vafādār behtar az ḫwīš-and,* diesem entspricht in etwa türkeittürk. Wien 134–135 *Muḫibb-i şādıḳ eyü-dür kişiniŋ aḳrabāsındandan*).

V *Sän(n)än ḫäyr göräп tarıd(a)n zäval tapar* ‚wer von dir Wohltat erlebt, findet von Gott her den Untergang'. Es ist wahrscheinlich *tārıd(a)n* zu lesen = türkeitürk. *tanrıdan.* Vgl. Sbornik 24 *Sännän* (~ *onnan*) *ḫeyir göräп Allahtan bala çäk'är.*

VI *Ḳaza(nı)ŋ ḳarasu gedär, namusuŋ ḳarasu gedmäs* ‚des Kessels Schwärze vergeht, der Ehre Schwärze vergeht nicht'. Vgl. Hüseynzadä 67, 221 *Ġazan ġarası gedär, namus ġarası getmäz,* Xalġ 165 *Ġazan ġarası gedär, üz* (= *yüz*) *ġarası getmäz;* Afzalov 113 *Ḳåzån ḳårasi ketar, yuz ḳårasi ketmas.*

VII *Ḳana ḳan demäslän* ‚Blut nennt man nicht Blut'. Vgl. Hüseynzadä 99 *Ġana ġan deyiblär,* welches Sprichwort nun genau das Gegenteil aussagt; gemeint ist aber wohl in beiden Fällen Blutrache (vgl. Aksoy 5616).

VIII *Ḳar(a) güniŋ aḳ gün(i) ba* ‚der schwarze Tag hat einen weißen Tag' (= auf jeden unheilvollen Tag folgt auch ein glücklicher Tag). Zu *ba* (= alttürk. *bār,* türkeitürk. *var*) vgl. 4.6/7. Es entspricht etwa Aksoy 1312 *Kara gün kararıp kal-*

maz, Bölge II.67 *Karagünün ömrü az olur;* Hüseynzadä 122 *Ġara günün ağ günü dä var* (123 statt *var: olar*), etwas anders Ahundov 149 *Ağ gün ağardar, ġara gün ġaraldar,* Sbornik 91 *Ağ gün ağardi, ḳara gün ḳaraldi;* Koroglı 214 *Rūzhāye seyāh kūtāh-ast.*

IX *Ḳälämiŋ uc(u) ḳılıncıŋ güyc(i)* ‚der Schreibfeder Spitze ist (wie) des Schwertes Macht'. In den von mir herangezogenen türkeitürkischen Quellen finden sich nur ungefähre Entsprechungen wie Wien 76–77 *Dil ḳılıcdan çoḳ öldirür.* Vgl. aber Hüseynzadä 21 *Gälämin ucu – ġılıncın gücü* (ähnlich auch 20 *Ġäläm ġılıncdan itidir*), beides = Xalġ 167, ähnlich Sbornik 141 *Ġälämin uci – ġılincin güci,* vgl. auch Ahundov 151 *Ġäläm yazanı ġılınc poza-bilmäz* (= Ḫalġ 167), 151 *Ġılınc yarası sağalar, dil yarası sağalmaz,* Xalġ 171 *Dil yarası ġılınc yarasından yamandır,* 188 *Söz ġılıncdan gedär käsärlidir ġılınc yarasi, get'mäz dil yarasi;* türkmen. Baskakov (sub *ġılıç*) *ġılıç yarası bitär, dil yarası bitmäz;* Haïm 405 *Nīš-e ḳalam-e tīz beh az tīġ-e do-dam,* Koroglı 250 *Kār-e kalam-rā şamşīr nakonad* (ähnlich, aber mit *zabān* ‚Zunge" Haïm 154, 244, Koroglı 217).

X *Ḳorḫaḳ göz(ä) çöp d(ü)şär* ‚in das furchtsame (= vor Furcht weit aufgerissene) Auge fallen Splitter'. Vgl. schon İzbudak Nr. 228 *Saḳınan göze çöp düşegen olur,* Bölge I.164 *Korkan göze çöp düşer,* ähnlich auch Aksoy 915 *Esirgenen (sakınılan) göze çöp batar* = 1746; Hüseynzadä 101, 191 *Ġorḫan gözä çöp düşär* = Xalġ 168; türkmen. Baskakov unter *çöp, ġöralmaḳ: Ġöralan gözä çöp düşär;* Afzalov 142 *Ayagan kozga çop tuşar.*

XI *Ḳurd(d)an çopan olmas* ‚aus dem Wolf wird kein Hirt'. Im Text steht eigentlich 'rlm's. Vgl. Aksoy 1517 *Kurt köyünü (tüyünü) değiştirir, huyunu değiştirmez;* genauer aber Haïm 26 = Koroglı 202 *Az gorg şabānı nayāyad;* auch Wien 114–115 *Ḳurd çoban olmaz.*

XII *Tōġuŋ öldį, istädiŋ käsäŋ bę ḳaş(ş)aba* ‚dein Huhn ist gestorben; wenn du willst, zerschneide es, gib es dem Metzger'. Statt *öldį* steht im Original eigentlich *ųldį;* die Deutung des Sprichworts ist schwierig, da sich keine Parallele fand.

XIII *Y(i)ġit o-du, atdan düşdį, atlansun* ‚ein junger Held ist der, er ist vom Pferd gefallen, soll (wieder) aufsitzen'. Vgl.

Ahundov 152 *Igid odu atdan düşä atdana – igid odu här yaraya ġatdana*, Xalġ 176 *Igid odur atdan düşä atlana, igid odur här yaraya ġatlana.* Bölge II.90 *Yiğit attan düşer, yine atlanır;*

XIV *Yaḫşuluḳa yaḫşuluḳ här kişi(ni)ŋ işidį, yamanluḳa yaḫşuluḳ ḳoç kişi(ni)ŋ işidį* ‚der Güte Güte ist jedes Mannes Tun, der Bosheit Güte ist des souveränen Mannes Tun'. Statt *kişi(ni)ŋ* steht im Original eigentlich *kiştig.* Vgl. Aksoy 1277 *Iyiliğe iyilik her kişinin kârı, kötülüğe iyilik er kişinin kârı;* Hüseynzadä 161 *Yaḫşılığa yaḫşılıġ här kişinin işidir, yamanlığa yaḫşılıġ märd kişinin işidir,* Ahundov 154 *Yaḫşılığa yaḫşılıġ här kişinin işidi, yamanlığa yaḫşılıġ är kişinin işidi;* türkmen. Baskakov unter *yaġşılık: Yaġşılığa yaġşılık ḫär kişiniŋ işidir, yamanlığa yaġşılık är kişiniŋ işidir;* özbek. Borovkov sub *yaḫşilik: Yaḫşilikka yaḫşilik har kişiniŋ işidir, yåmånlikka yaḫşilik er kişiniŋ işidir;* vgl. auch pers. nach Sa'dī: Haïm 480 *Bebad andīş ham nekū'ī kon, dahan-e sag beloḳma dūḫta beh,* das jedoch wegen seines utilitaristischen Gehalts ethisch weit hinter den türkischen Sprichwörtern zurücksteht.

XV *Dil(l)i ola(nı)ŋ zoru olmas* ‚der Beredte erlebt keine Gewalt'. In etwa entspricht Bölge I.94 *Dili salamat olanın başı da salamat olur;* Hüseynzadä 181 entspricht ziemlich genau: *Dil ilä olan zor ilä olmaz* (ähnlich 181 *Dil başı saḫlar,* 182 *Dili ḫoş olanın havadarı çoḫ olar*).

XVI *Çaḳ(a)ya buyur, ardun(n)an yügür* ‚befiehl dem Kind, lauf hinter ihm her'. Vgl. Aksoy 657 *Çocuğa iş, ardına sen düş,* 658 *Çocuğa iş buyuran, ardınca kendi gider,* Bölge I.81 *Çocuğa iş, peşine düş;* özbek. Borovkov unter *båla: Bålani işga buyur, ketidan oziŋ yugur.*

XVII *Ac ḳaru(nı)ŋ imanu yoḫdu* ‚der hungrige Bauch hat keinen Glauben'. Vgl. Aksoy 45 *Acın imanı olmaz* (nur in ungefähr entspricht Bölge I.28 *Aç karın, boş beyin*); Hüseynzadä 200 *Ac aman bilmäz;* Haïm 9 *Ādam-e gorosna īmān nadārad* (= Koroglı 377), *ādam-e gorosna dīn va īmān nadārad,* auch *Şekam-e gorosna şāḫebaş-rā namīşenāsad.*

XVIII *Doḫuŋ acdan nämä ḫäbärį ba* ‚was hat der Satte für Kunde vom Hungrigen?'. Vgl. Aksoy 1914 *Tok, acın halinden bilmez* (bzw. *ne bilir*), Bölge I.28 *Aç ne bilir tokun halini* (*tok ne*

bilir açın halini), Wien 98–99 *Toḳ ne bilür acıŋ ḥālinden;* Hüseynzadä 201 *Toḫ nä bilir, ac nä çäkir;* türkmen. Baskakov sub *āç: Doḳuŋ āçdan ḫabarı yōḳ* = Kuliev 166; özbek. Borovkov sub *toḳ: Ḳårin toḳniŋ ḳårin åçdan nima parvåyi bår,* auch *Ḳårin toḳniŋ ḳårin åç bilan nima işi bår* (ähnlich auch Afzalov 159 *Åçniŋ kozi nånda, toḳniŋ kozi tåmda* und vergleichbare Varianten in anderen Türksprachen, z. B. Aksoy 44); Haïm 271 *Sĭr az gorosna ḫabar nadārad* (Koroglı 232 fügt hinzu: *savāra az peyāda*), 280 *Şekam-e sĭr az şekam-e gorosna ḫabar nadārad.*

XIX *Aç başum dınc ḳulağum* ‚hungrig mein Kopf, ruhig mein Ohr'. Vgl. in etwa Bölge I.28 *Aç kulağım, dinç kulağım;* türkmen. Baskakov sub *dīnç: Āç başım, dīnç ġulağım* = Kuliev 138; ähnlich özbek. Borovkov unter *ḳårin: Åç ḳårnim, tinç ḳulåğim.* Ich habe das chorasantürk. Wort nach dem Türkmenischen vokalisiert (es wäre auch *dinc* möglich); die Bedeutung ist wie im Aserbeidschanischen, Türkmenischen, Ösbekischen und auch noch Altosmanischen (vgl. Tarama Sözlüğü, II, Ankara 1965, 1160).

XX *At(a) minän atasunu tanumas* 'der zu Pferde Steigende kennt seinen (eigenen) Vater nicht'. Aksoy und Bölge bieten eine Reihe ähnlicher, aber nicht direkt vergleichbarer Sprichwörter, am nächsten verwandt ist noch Bölge I.48 *Ata bin ad ara,* Bölge II.26 *Atlıya saat olmaz,* Wien 60–61 *Türk ata binicek gendüyi beğ oldum şanur;* Hüseynzadä 251 *Abdal at mindi, özüŋü bäy sandı,* 295 *Ata mindi – atasını tanımadı, atdan düşdü – atı tanımadı;* Karriev 95 *Sel na konya, ne priznaet rodnogo otca;* Vámbéry 50 *atlanğan atasın bilmäs.*

Beilage 7

I *Atuŋ atasu yigidiŋ änäsi* ‚des Pferdes Vater, des jungen Helden Mutter'. Nur ungefähr entspricht Aksoy 310 *Ata da soy gerek, ite de.* Jedenfalls ist die Bedeutung: Es kommt immer auf die Herkunft an.

II *Äyyam zorlu(nı)ŋ pulu postullu(nı)ŋ* ‚die Macht gehört dem Gewaltigen, der Pilaw dem Pelzträger (= Reichen)'.

III *Yatağan s(ı)ğırıŋ aḫur(u) dolu olı* ‚des schläfrigen Rindes Stall wird voll'. Keine Parallele gefunden. Kuliev 222 *Yatan öküze yĭm yōḳ* gehört kaum hierher.

IV *Daḳdaku gälịbdị bağdakunu ġovyi* ‚der auf dem Berge (siedelnde Nomade) ist gekommen, den im Garten verjagt er'. Keine genaue Parallele auffindbar, nur formale Vergleichbarkeiten bieten: Hüseynzadä 280 *Dağ ġuşu dağa yaraşır, bağ ġuşu bağa,* Ahundov 150 *Bağa baḫarsan bağ olar, baḫmazsan dağ* (= Hüseynzadä 290), Xalġ 161, ähnlich auch Aksoy 418); özbek. Borovkov unter *tåğ* und *båğ: Biri båğdan kelsa, biri tåğdan keladi.*

V *Yäkä däräht bağ olmas* ‚der einsame Baum wird kein Garten'. Vgl. Hüseynzadä 152 *Täk ağacdan bağ olmaz;* ähnlich auch Sbornik 156 *Täk' ġoyünnan süri olmaz.*

VI *Birlị miŋliyä şärịkdị* ‚Wer eins hat ist Gefährte dem, der tausend hat'. Der Sinn dieses Sprichworts mag etwa Neẓāmīs Wort entsprechen: Haïm 457 *Yakĭ bā şad āyad na şad bā yakĭ* (von Haïm erläutert: Small quantities are usually added to larger ones).

VII *Yola gedän yoldaşunu tanumas* ‚wer wandert kennt seinen Mitwanderer nicht'. Nur ungefähr entspricht Aksoy 2060 *Yol bilen kervana katılmaz;* auch Haïm 425 *har ke-rā mĭḫwāhĭ beşenāsĭ yā bā mo'āmala kon yā safar kon* ergibt keinen genauen Vergleich. Etwas besser entsprechen Hüseynzadä 95 *Yoldaşı yolda tanı,* 96 *Yaḫşı yoldaş gec tapılar,* Karrıev 109 *Ne bud' sputnikom podletsu;* özbek. Borovkov unter *yoldåş: Avval yoldåş, keyin yol.*

VIII *Änämiŋ kị ärị ba män(n)än nä ḫäbärị ba* ‚meine Mutter hat ja einen Mann, welche Kunde hat sie von mir (= was kümmert sie sich noch um mich)'. Keine Parallele gefunden.

IX *Gün̈ümiŋ gäçmäslikịnän änämiŋ oynaşuna boa (ata) dęräm* ‚solange meine Tage nicht vergangen sind (= solange ich noch nicht erwachsen bin), nenne ich meiner Mutter Liebhaber ‚Vater'". Keine Parallele gefunden.

X *Tanmansuz dün̈ü yırtıḳa gülị* ‚wer keine Hose hat, lacht über den ebenen Flicken'. Zu *tanman* vgl. pers. *tonbān,* neuuigur. *tamban.* Keine genaue Parallele gefunden; freilich gibt es viele Sprichwörter ähnlicher Bedeutung.

XI *'Äḳıl yaşda dägịl, ɓaşda-du* ‚der Verstand ist nicht im Alter,

er ist im Kopf'. Ein in der islamisch-türkischen Welt weitverbreitetes Sprichwort, s. oben Vgl. Aksoy 157 *Akıl yaşta değil, baştadır* (= Wien 64–65); Hüseynzadä 35 *Ağıl yaşda deyil, başdadır* (Ahundov 149 *Ağıl yaşda deyil, başdadı*, Xalġ 157 *Ağıl başda olar, yaşda olmaz*); türkmen. Baskakov sub *aḳıl: Aḳıl yāşda bolmaz, başda bolar* = Kuliev 180; Afzalov 44 *Aḳl yåşda emas, båşda;* Haïm 67 *Bozorgī beʿaḳl-ast, na besāl* (Saʿdī), 300 *ʿAḳl bekūçakī va bozorgī nīst.*

XII *Aḫtaran tapar* ‚wer sucht, findet'. Vgl. Aksoy 258 *Arayan Mevlâsını da bulur, belâsını da bulur,* Bölge I.44 *Arayan bulur, isteyen alır,* II.24 *Arayan geçidi bulur;* Xalġ 161 *Aḫtaran tapar, yoğuran yapar,* Sbornik 183 *Aḫtaran tʿapʿar,* Hüseynzadä 132 *Aḫtaran tapar;* türkmen. Baskakov sub *aġtar-: Aġtaran tapar;* Afzalov 102 *Aḫtargan tåpar;* Haïm 131 *Cūyanda yābanda-ast* (arab. 380 *Man cadd vacad*), Koroglı 170 *Cūyanda yābanda bovad.*

XIII *İşlä-mäyän dişlämäs* ‚wer nicht arbeitet, beißt nicht (= hat nichts zu beißen)'. Vgl. Hüseynzadä 160, 183 *İşlämäyän dişlämäz* = Ahundov 152, Xalġ 177; türkmen. Baskakov sub *ïşlä-* und *dïşlä-: İşlämädik dïşlämäz;* Afzalov 26 *İşlamagan tişlamas* (auch 25 *İşlagan tişlaydı, işlamagan kişnaydı*).

XIV *Älıŋ işlä-sin, ağzuŋ dişlä-sin* ‚deine Hand möge arbeiten, dein Mund möge beißen'. Dieses Sprichwort hat offenbar eine ähnliche Bedeutung wie XIII. Eine genaue Parallele war nicht zu finden; vgl. aber immerhin türkmen. Kuliev 215 *Älïŋ ïşläsä, ağzıŋ dïşlär* özbek. Afzalov 26 *İşlagannıŋ åğzi åşga tegar, işlamagannıŋ, båşi tåşga tegar.*

XV *Çad(u)r ataran ḫatun (arvad) oldu don gäyänäm kişi* ‚die Frau, die den Frauenumhang abgeworfen hat, ist auch zu einem Mann geworden, der die Männerkleidung angezogen hat'. Gemeint ist wohl: Die Frau, die sich emanzipiert, wird zum Mann. Chorasantürk. *atar-* entspricht einfachem *at-* anderer Türksprachen. Die Form *geyänäm* < *geyän häm.*

XVI *Här nämä mäḫmäl koynä olsun, pitva yęrïnä çul(l)anmas* ‚wie alt der Samt auch sein mag, er wird nicht anstelle von *pitva* als Pferdedecke verwendet'. Das Wort für ‚alt' (pers. *kohna*) erscheint in **6.**III als *keynä;* ein solches Schwanken ist aber nicht auffällig, da der Gesamttext dies des öfteren bietet; vgl. chorasantürk. Çaram-Sarcām *koynä.* Das Wort

pitva wohl = pers. *patu* 'camlet; a kind of woollen cloth'. Keine Parallele zu diesem Sprichwort gefunden.

XVII *Güzgiyä baḫan özgäyä baḫmas* ‚wer in den Spiegel schaut, schaut auf niemand anderen'. Nur entfernt entsprechen Bölge I.54 *Aynan yoksa komşuna bak,* II.27 *Aynaya nasıl bakarsan yüzünü öyle görürsün.*

XVIII *Känaruna baḫ bęzịnị al, änäsịnä baḫ ḳızınị al* ‚schau auf den Saum, kauf die Leinwand, schau auf die Mutter, nimm (= heirate) die Tochter'. Vgl. Karl Steuerwald: Türkisch-deutsches Wörterbuch, Wiesbaden 1972, 514 *Kenarına bak bezini al, anasına bak kızını al,* Aksoy 249 *Anasına bak kızını al, kenarına* (*kıyısına, tarağına*) *bak bezini al,* Wien 126–127 *Kenarın gör bezin al, anasın gör ḳızın al,* schon bei Izbudak Nr. 7: *Anasın gör ḳızın al, ḳıyısın gör bezin al;* Hüseynzadä 71 *Anasına baḫ ġızını al, ġıraġına baḫ bezini,* ähnlich Ahundov, Xalġ, aber ... *bezini al,* entfernter ist Sbornik 38 *Ġardaşına baḫ bacısını al;* türkmen. Kuliev 215 *Änäsini görüp ġïzın al, ġırasını görüp bïzin al;* Haïm 191 *Doḫtar mïḫwāhï̄ māmāş bebïn, karbās miḫwāhï̄ pahnāş bebïn.*

XIX *Ġoz däräḫtịdän ḳarğa ḳähr ęd(d)ị, dędị gündä ikị ġoz ġänịmätim* ‚die Krähe ärgerte sich über den Walnußbaum, sagte „Jeden Tag sind zwei Walnüsse meine Beute"'. *Ġoz däräḫtịdän* ist syntaktisch so aufzufassen wie *onbaşıdan* (statt **onbaşından*). Eine genaue Parallele war nicht zu finden, vgl. aber z. B. Wien 122–123 *Kedi ciğeri görüb yetişmezse bu gün urucdur dėr;* Hüseynzadä 319 *Ġoz ağacının yayılmasına ġarğalar säbäb olar;* Haïm 99 *Pïr zan-rā dast be-deraḫt-e ālū narasïd, goft marā ḫod torşï̄ nasāzad* (ähnlich Koroglı 153). Auch Bölge I.195 *Tülki erişemediği üzüme „Hevengim olsun" demiş* paßt gut hierzu. Zu weiteren persischen Vergleichen s. Haïm 333, 343, Koroglı 257, 265.

XX *Ġara kä-çäk ağarmas* ‚schwarzer Filz wird nicht weiß'. Vgl. türkmen. Baskakov sub *käçä: Ġara käçä āḳ bolmaz, kōnä duşmān dōst bolmaz;* vgl. dazu auch 6.III; Koroglı 296 *Namad-e seyāh az şābūn sefïd naşavad.*

Ähnliche Sprichwörter auch bei Cevad Hey'at: Seyrï dar tārïḫ-e zabān va lahca-hā-ye torkï 327–328, Tehrān 1366 h.ş. und Sayyed ᶜAlī Mīr Neyā: Īlāt va ṭavāyef-e Daragaz, II, 179–180, Meşhed 1362 h.ş.

4. Wir wollen nun diesen Text dialektologisch auswerten, und zwar vornehmlich (aber nicht ausschließlich) anhand der Sprichwörter. Dabei gehen wir nicht in der Reihenfolge der Sprichwörter vor, sondern in grammatischer Folge: Vokale, Konsonanten, Nominalsuffixe, Verbalsuffixe, Wortschatz. Zuvor aber eine Übersicht über die geographische Position der von uns 1973 aufgenommenen und inzwischen erforschten Dialekte:

A	= Şayḫ Taymūr	37.39/57.11
B	= Bocnūrd	37.28/57.19
C	= Zeyārat	37.26/57.53
D	= Şīrvān	37.24/57.55
E	= Ḳūçān	37.06/58.30
F	= Şūrak	37.10/58.29
G	= Loṭf-ābād	37.31/59.20
H	= Dara-gaz	37.28/59.09
I	= Dowğā'ī	36.55/58.35
J	= Cunk	36.59/59.44?
K	= Gūcgī	36.35/59.48
L	= Māreşk	36.48/59.34
M	= Langar	35.23/60.26
N	= Çaram-Sarcām	35.47/59.35?
O	= Rūḫ-ābād	36.06/58.57?
P	= Ḫarv-e ʿOlyā	36.10/59.03
Q	= Pīr-Komāc	36.15/58.44
R	= Ḳara-bāğ	36.20/58.17
S	= Solṭān-ābād	36.24/58.02
T	= Ḥokm-ābād	36.38/57.36
U	= Coğatāy	36.37/57.03
V	= Kalāta-ye Sohrāb	37.17/57.35
W	= Asadlī	37.18/57.21
X	= Zowbārān	37.20/57.48

Hierbei bedeutet z. B. 37.39/57.11 = 37°39' Nord, 57°11' Ost usw. Bei der Darstellung der chorasantürk. Dialekte haben wir aus Raumgründen nicht die konkreten (oft nur wenig voneinander unterschiedenen) Formen gegeben, sondern a) broad transcription (z. B. in 4.4 *däyirmån, deirmån, dåyirman* als *dägirmån* zusammengefaßt), b) adapted transcription, das heißt, auf das jeweils Wesentliche beschränkte Formen – so werden in 4.8, wo es um den

Wechsel t- ~ d- geht, die Formen einfach als *toḫ* bzw. *doḫ* ‚satt' zitiert (obwohl in den Dialekten z. B. auch *tuḫ, duḫ* vorkommt). Es müßte also eigentlich stets „*toḫ* bzw. *doḫ* und ähnlich" heißen. Wir geben nur stark vereinfachte Formen, die man als „Idealformen" bezeichnen könnte. Statt der vollen Dialektbezeichnungen zitieren wir die oben aufgeführten Buchstaben, also A (= Şayḫ Taymūr), B (= Bocnūrd) usw. bis X. Den Dialekt der Sprichwörter bezeichnen wir als Y. Die Frage lautet nun: Welchem Dialekt von A–X steht Y am nächsten? Wie ist Y sprachgeographisch einzuordnen?

4.1/2. Die türk. Vokale ö und ü sind in folgenden chorasantürk. Dialekten bewahrt: (1) C–L, O, Q, R, X; in folgenden Dialekten hat sich unter iran. Einfluß e und i ergeben: (2) A, B, N, P, U–W; in M entspricht (3) o und u. Wir finden also Belege wie *dört* ‚vier', *çöräk* ‚Brot', *üç* ‚drei', *gün* ‚Tag' ~ *dert, çeräk, iç, gin* ~ *üç* usw. S hat zwar fast durchweg ö (*göz* ‚Auge', *döş* ‚Brust', usw.), nur in wenigen Kontraktionsformen e oder ähnlich (*gĭu̯äk* ‚Nabel', *bḗräk* ‚Niere' < *kō̆päk* über *kō̆wäk* und < *bögräk*), jedoch wird ü schwankend behandelt: zwar *gün̄, ün̄ç,* auch z. B. *kül* ‚Asche', *sür-* ‚treiben', aber *izim* ‚Weintraube', *sĭt* ‚Milch', *biğrä* ‚Niere'. In T schwankt ö ~ e: *gez* ‚Auge', *çeräk, dērt, el-* ‚sterben', *begräk* u. a. ~ *gör-* ~ *ger-* ‚sehen', *tök-* ‚gießen', *dög-* ‚schlagen' u. a.; ein ebensolches Schwanken findet sich bei ü: Neben *gin* (i etwas labial), *iç* u. a. auch *sür-, bügrğ, küräkän* ‚Eidam' u. a. Der Übergang ö > e betrifft auch iran. Wörter, ist also recht jungen Datums: *köynä* ‚alt' < *kohna* u. ä. in C–H, J–L, O, Q–S ~ *keynä* u. ä. in B, P, T, U, W ~ *koynä* in N, dagegen die neuere Entlehnung *kōnä* u. ä. in A, I, M, V. Y hat ö, ü, so in 7.5 *üç,* 6.VIII *grün,* 7.5 *dörd,* 6.4 *çöräk.*

4.3 Auslautendes -ı wird im Chor. gewöhnlich bewahrt, also (2) *ġunşı* ‚Nachbar', *yaḫşı* ‚gut', *yāğlı* ‚fett', *babası* ‚sein Vater', *altı* ‚sechs'. Dies gilt für alle Dialekte mit einer einzigen Ausnahme: T. Hier lauten die entsprechenden Formen: (1) *ġoyşu* (y nasaliert), *yaḫşu, yağlu, bauasu, altu;* ähnlich im Inlaut: *ba̯amus* ‚unser Vater', *ġa'run* ‚Bauch'. In Y finden wir 6.IV *ḳunşu, yegraḳdu* ‚ist besser', 6.VI *ḳarasu* ‚seine Schwärze', 7.5 *altu,* auch solche Belege wie 6.XX *atasunu* ‚seinen Vater', 6.XVI *ardun(n)an* ‚hinter ihm her', 6.XVII *aç ḳaru(nı)ŋ imanu yoḫdu* ‚der hungrige Bauch hat keinen Glauben'. Die Gleichung T = Y ist auffällig.

4.4. In den meisten chor. Dialekten finden sich (2) nichtvokalharmonische Formen wie *dägirmån* ‚Mühle', *märgån* ‚Jäger', *tikån*

‚Dorn' (also -än > ån), so in A–M, V–X. Solche Formen sind (s. Ė. V. Sevortyan: *Etimologiçeskiy slovar' tyurkskiḫ yazıkov*, Moskva 1980, 176–178) auch in türkeitürk. Dialekten, Azeri, Karakalpakischen und Özbekischen bekannt, kommen also in einem zusammenhängenden Gebiet vor. Nach meinen Untersuchungen (Ein türkischer Dialekt aus der Gegend von Hamadān, Acta Orientalia Hungarica 36, 1983, 99–124) erscheinen diese Formen auch in Sonḳor, ʿAlī-ḳūrçī, Paradomba, Galūgāh und Kabul, also auch im Südoghusischen. Anders N–U. Hier findet sich (1) starkes Schwanken zwischen vokalharmonischen und nicht-vokalharmonischen Formen. Wir finden *dägirmän* in O, P, S, T – gegen *dägirman* in N, Q, R, U; *märgän* in N, T, U – gegen *märgån* in P, Q, S (in O, R *şikårçi*); *tikän* in O–S – gegen *tikån* in N, T, U. Für Y ist belegt: **6.8** *başu dägirmänd ağarmabdurdu* ‚ihr Haar war nicht in der Mühle weiß geworden' – gegen **7.8** *başu dägirmanda ağarmabdurdu*. Auch hier also wie in (1) Unsicherheit in Bezug auf die Behandlung der Gruppe -än.

4.5. Der Vokalismus bei den Wörtern ‚Finger' unterscheidet sich in den chor. Dialekten erheblich. Wir finden (1) *burmaḳ* in K, L, N, P, R, T, U, (2) *bärmaḳ* in C, D, (3) *bırmaḳ* in A, B, E–J, Q, S, V, W (in M, O andere Wörter, in X keine Angabe). Y zeigt in **7.5** *burmaḳ*, auch **6.8** *burmaḳunu* ‚seinen Finger'.

4.6/7. Türk. b- ist in den meisten chor. Dialekten durchweg erhalten (ein archaisches Merkmal), also *bar* ‚es gibt', *ber-* ‚geben'. Dies gilt (mit gelegentlichen Schwankungen b- ~ v- im Sandhi) für (1) A–G, I–L, P–W. Dagegen gilt v- (mit gelegentlichen Verhärtungen > b- nach Konsonant) für (2) H, M–O, X. Für Y ist belegt: **6.VIII**, **7.VIII** *ba* ‚es gibt', **6.XII** *be* ‚gib', **7.8** *bęrmaḳdan* ‚vom Geben', 6.8 *veṛidi* (= *veribdi*) ~ *beṛidi* (= *beribdi*). Im Normalfall gilt also auch für Y b-, Übrigens ist *bā* (mit Verlust des -r) auch in B, I, K, R, V, W belegt.

Für ‚werden' findet sich *bọl-* in J–L, *vul-* in M, sonst überall *ol-*, *ul-*, so auch in Y: **6.III** *olmas* ‚wird nicht'. In der Bedeutung ‚fertig werden' erscheint dasselbe alttürk. Verbum als *bol-* in O, R–U; dagegen *tikän-* < *tükän-* in B, V, W; leider haben wir nur in diesen Orten das Wort abgefragt. Vgl. nun **6.15** *z(u)lm bolmaḳu* ‚das zu Ende Gehen der Unterdrückung'. Y entspricht also wieder J–L, M, noch B, V, W, sondern paßt zu O, R–U.

4.8. Für alttürk. *toḳ* ‚satt' finden wir in den oghus. Sprachen teils

Entsprechungen mit d-, also *doḳ* (dies ist die reguläre oghus. Entwicklung), teils solche mit t-, also *toḳ* (Assimilation an den stimmlosen Auslaut). Ähnlich ist auch das Chor. aufgespalten; ‚satt werden' (oghus. *doy-*) lautet jedoch allgemein mit d- an (so in F zwar *toḫ*, aber *döyi'pti* ‚ist satt geworden'): ein klarer Beweis, daß t- in *toḳ* in oghus. Dialekten nicht etwa konservative Erhaltung des alttürk. t- ist, sondern sekundär. Wir finden (1) *doḫ* in N–R, T, V, W, (2) *toḫ* in A–D, F–J (andere Orte ohne Angabe). Y weist in **6.4** *doḫ* auf.

4.9. Anlautendes y- vor i < i oder ı ist wie im Aserbeidschanischen in den chor. Dialekten meist geschwunden, z. B. *ilān* ‚Schlange', *il* 'Jahr'. Allein T weist *yilān*, *yıl* auf (ebenso *yitdi* ‚scharf', *yit-* ‚verloren gehen'; *yil* gilt allerdings auch für P). Y zeigt in **7.8** *bir ilana*, **7.5** *il*, paßt also zur Mehrzahl der chor. Dialekte.

4.10. Im Worte *yumurtğa* ‚Ei' weisen (1) die meisten chor. Dialekte *yumurta* auf, dagegen (2) *numurta* in L-P. In Y **7.10** finden wir *yumurta*.

4.11. Inlautendes -g- wird im Chor. verschieden behandelt. Es gibt (1) Dialekte, die durchweg -g- bewahren: *dägirman/dägirmän* ‚Mühle', *dög-/deg-* ‚schlagen', *dägil* (J–L *dögül* ‚ist nicht'). Hierzu gehören F, J–N, O, Q–V (in S allerdings *döu̯-*, in U *däğirman, däğil, dēg-*). (2) In zwei Dialekten finden wir schwankende Formen: E *däyirman* ~ *dök-*, *dägi*, in P *dägirmän, deg-* ~ *deyl*. Dagegen gilt (3) durchgehendes -y-, eventuell sogar daraus kontrahierte Formen, also *däyirman* (so in A) ~ *dērman* (so in G), *döy-/dey-* (in W *de-*), *däyil* in A–D, G–I, W, X. (In M keine Angabe.) Übrigens finden sich wegen der Entstehung aus oghus. *dägül* oft Formen mit ö (*dögül* in J–L, *döl* in C, D). Y stimmt zu (1), genauer zu F, N, O, Q–V. Zu *dägirmän/dägirman* s. 4.4, ferner **7.XI** *dägil*.

4.12. In Wörtern wie *dırnaḳ* ‚Fingernagel', *ayaḳ* ‚Fuß' finden wir -ḳ in (1) K, M–T, (2) -ḫ in B–J, L, V, W, (3) schwankende Formen in A (meist -ḫ), U, X (meist -ḫ), z. B. U *ġolåḳ* ‚Ohr', *dıdåḳ* ‚Lippe' ~ *dırnaḫ, ayaḫ*. Y hat **6.IV** *yegraḳdu* ‚ist besser', **6.X** *ḳorḫaḳ* ‚furchtsam', **6.XIV** *yaḫşuluḳ* ‚Güte', auch z. B. **7.5** *dırnaḳ, ayaḳ, burmaḳ* (aber *ḳulağ*).

4.13. Auslautendes -k in Wörtern wie *çöräk* ‚Brot', *dirsäk* ‚Ellbogen', *eşik* ‚Tür', *ätäk* ‚Saum' erscheint (1) als -k in E, I–U, X, (2) als -y in B–D, G, H, V, W, also *çeräy, dirsäy* usw., (3) wechselnde Formen finden sich in A (meist -y, z. B. *atäy*, aber *eşşäk* ‚Esel'), F

(*dirsäk*, aber *eşşäy* usw., jedoch überwiegt hier -k). Y hat **6.**III *çöräk*, **7.5** *iräg* ‚Herz', *dirsäg*. Diese Formen passen eher zu (1).

4.14. Auslautendes -ğ ist (2) bewahrt in A–J, L, S, V, W (z. B. *dağ* ‚Berg', *yağ* ‚Fett'). Dagegen ist -ğ > -ķ geworden in K, M–R, T, U (kein Beleg in X). Vgl. nun **6.**I *dağ* (wo aber auch 6.XVI *çaqa* ‚Kind" statt des zu erwartenden *çagă;* dies bedeutet, daß 6 in Bezug auf Transkription ğ und ķ doch unzuverlässig ist), besser **7.**IV *daķdaku* ‚der auf dem Berge' (gegen *bağdaku* ‚der im Garten' < pers. *bāğ*). Alttürk. *āķ* ‚weiß' erscheint im Gegensatz zum Azeri, aber übereinstimmend mit dem Türkeitürk. und Türkmen., in den chor. Dialekten meist als *aķ* oder *aḫ* (so auch Y, s. **6.**8), jedoch findet sich *ağ* in A, D, G.

4.15. Der Plural des Nomens erscheint in den chor. Dialekten teils (1) als *-lA*, so in A, B, D, J–M, O, Q–U, teils (2) als *-lAr*, so in C, E–I, N, P, V, W (in X keine Angabe). Für Y finden wir in **6.**4 *mäsällä* ‚die Märchen', **6.**8 *sörçäklä* ‚Erzählungen'.

4.16. Der Plural des Verbums existiert in den chor. Dialekten in drei Formen: (1) *-lAn* in A–E, I, L, O–R, T–X, (2) *-lAr* in F, H, M, (3) *-lA* in J, N, S; in K findet sich *-lAn* ~ *-lA*, für G kein Beleg. Für Y finden wir **6.**VII *demäsläṅ* ‚sie sagen nichts', **6.**3 *bula kimdiläṅ* ‚wer sind diese'.

4.17. Der Dativ nach Vokal lautet in fast allen chor. Dialekten *-yA*, in M jedoch *-nA*, in N *-gA* (also z. B. *kişiyä* ~ *kişinä* ~ *kişigä* ‚dem Manne'); in G keine Angabe. Y folgt dem Generalmuster, vgl. **6.**XVI *çaq(a)ya* ‚dem Kinde', **7.**VI *miṅliyä* ‚dem, der tausend hat'.

4.18. Der Instrumental lautet in den meisten chor. Dialekten (1) *-nAn* (so in A–F, H, I, O, Q–V), seltener ist (2) *-bilä* (J–L), (3) *-biläṅ* (M), (4) *-lAn* (N), (5) *-InAn* (P, W, in letzterem ~ *-nAn*), für G, X keine Angabe. Y weist *-nAn* auf: **7.**IX *gṵnümiṅ gäçmäslıķınän* ‚mit meines Tages nicht Vergangensein'.

4.19. Der Ablativ nach Possessivsuffix der 3. Person Singular lautet (1) *-InnAn* (z. B. *älinnän* einer Hand') in A, H, I, K, R, (2) *-IndAn*, wobei aber das -d- nasaliert ist, in D, F, J, M, O, Q, S–W, (3) *-IndAn* in B (~ Typ 1), E, P (~ Typ 2); für C, G, H, L, N keine Angabe (für X läßt die Form *Zowrumnanmız* ‚wir sind aus Zowbārān' mit einiger Sicherheit auf Typ 1 schließen). Y hat **6.**XVI *ardun(n)an* ‚hinter ihm her', vgl. auch **6.**8 *giräṅ(n)äṅ sora* ‚nach dem Eindringen'.

4.20. Mit 4.19 stimmt die Distribution der Termini ‚von mir, von dir, usw. nicht ganz überein (also der Ablativ der Personalpronomina). Wir finden (1) *männän* in A, C (2) *mändän* in B, H (~ Typ 3), N, Q, S, T, (3) *mändän* mit nasaliertem -d- in den meisten Dialekten: D–F, I–M, O, P, R, U–X; keine Angaben für C, G. Y bietet in 6.V *sän(n)än*, 7.VIII *män(n)än*.

4.21. Das Possessivsuffix der 1. Person Singular lautet nach vorderem Vokal (1) im Normalfall *-im* (*äl-im* ‚meine Hand'): A–C, E, F, H–M, S, T, V–X, (2) *-üm* in D, (3) *-um* (*äl-uml*) in N–R, U, für G keine Angabe. Y hat 7.XIX *ǧänįmät-im* ‚meine Beute'.

4.22. Das Possessivsuffix der 1. Person Plural weist zwei Grundformen auf: *-imis* und *-ibis*. Interessant sind aber die Formen vor Vokal. Wir finden hier drei Muster: (1) *-ImIs* und *-ImIs-* (z. B. Dativ *-ImIsA*) in N–V, (2) *-ImIs* und *-ImIz-* (z. B. Dativ *-ImIzA*) in A, F, H, I, W, X, (3) *-IbIs* und *-IbIz-* (z. B. Dativ *-IbIzA*) in J–M. Für G keine Angabe. Y folgt Muster (1): 6.15 *yerimisiŋ* ‚unseres Landes', *biziŋ ḫalķimisiŋ* ‚unseres Volkes'.

4.23. ‚Mir' heißt im Normalfall (1) *mänä*, so A, C–F, H, I, O–X, dagegen (2) in B *mänä* ~ *maŋa*, (3) in J *minä*, (4) in K *mäyä*, L *meyä*, (5) in M *mana*, (6) in N *mäŋgä*, keine Angabe in G. Y hat 6.9 *bę mänä* ‚gib mir'.

4.24. Für den Komparativ gibt es in G, X keine Angaben. Laut Sz. Fázsy: Das Bodschnurdi, ein türkischer Dialekt in Chorasan, Ostpersien, Dissertation Zürich 1977, 81 gibt es in B drei Möglichkeiten, den Komparativ auszudrücken: bloßer Ablativ (*ävvälkinnän yaḫşi* ‚besser als der erste'), *-raķ* (*ķardaşlarinnän tezraķ* ‚schneller als seine Brüder'), *-tär* (*iläytär* ‚weiter vorn', dies aber anscheinend nur beim Adverb). Wir finden (1) *-raķ* in der Mehrzahl der Dialekte: D, I, K, O–T, U (~ Typ 2), V, W, (2) bloßer Ablativ in A, C, E, F, H, J, (3) *-tär* in L (~ Typ 2), M, N; G, X ohne Angabe. Y bietet 6.IV *ķärdäşdän yegraķdu* ‚ist besser als der Bruder'.

4.25. Die Zahlwörter ab 70 sind teils türk. teils persisch. Wir finden für ‚70' meist (türk.) *yätmiş*, aber (pers.) *häftād* in C, T, V; für ‚80' ist neben (türk.) *säksän* (A, J, M–R, U) pers. *haştād* schon viel gebräuchlicher (B–I, K, L, S, T, V, W), für ‚90' finden wir (türk.) *toḫsan* (G, H, J, L), *doḫsan* (A, D, M–R, U, W) neben (pers.) *nävät* (B, C, E, F, I, K, S, T, V); für X keine Angaben. Das bedeutet, allgemein gesprochen: A, M–R, U haben durchweg türk. Zahlwörter für 70–90, (2) C, T, V haben durchweg persische,

dagegen (3) findet sich ein Nebeneinander von türk. und pers. Wörtern in B, D–I, K, L, S, W. Y gibt in 7.5 *yädmiş, säksän, doḫsan.*

4.26. Das Prädikatssuffix der 1. Person Singular lautet *-Am* in (1) A, B, N–W, (2) *-mAn* in C–M; in X finden sich beide Formen (*gäl-ä-män* ‚ich komme', *gäl-miş-äm* ‚ich bin gekommen'). Für Y gilt in 6.15 *zäḫmät çäkäräm* ‚ich bedaure'. Vgl. auch 4.30.

4.27. Das Prädikatssuffix der 2. Person Singular lautet (1) *-Aŋ* in A, B, S–U, V (~ *-An*), W, (2) *-Ay* in P, Q (~ *-An*), (3), *-An* in N, O, R, dagegen (4) *-sAn* in C–E, G–I, K, M, X ~ *-sAn/-sA* in F, (5) *-sA* in J, L. Y zeigt: 6.II *ketäribdiräŋ* ‚du hast gebracht', 7.8 *gędęräŋ* ‚du gehst'.

4.28. Das Prädikatssuffix der 1. Person Plural lautet (1) *-AK* in O, Q–U, (2) *-Ay* in A, B, W, (3) *-IK* in N, P, (4) *-ĭ* < *-iy* < *-IK* in V, (5) *-mIs* in C–F, I, X, (6) *-bIs* in J–M; für G keine Angabe. Y bietet 6.15 *istäräk* ‚wir wollen'.

4.29. Das Prädikatssuffix der 2. Person Plural lautet (1) *-AŋIs* in A, B, S, T, W, (2) *-Ays* in R, U, auch Q (~ *-sIs*), (3) *-Is* in N, O, V, *-IyIs* in P, (4) *-sIs/sIz* in L–F, H–M, X; für G keine Angabe. In Y finden wir 6.15 *öziŋis billäŋis* ‚ihr selbst wißt'.

4.30. Wir finden folgende Präsensformen: (1) *-Ir-* (z. B. *gäl-ir-äm* ‚ich komme') in N–U, (2) *-Iy-* (*gäl-iy-äm*) in A, B, V, W, (3) *-A-* (*gäl-ä-män*) in C–M, X; keine Angabe für G. Y bietet 7.8 *gędęräŋ* ‚du gehst'.

4.31. Für das Perfekt finden wir: (1) *-IptIr-* (wobei -pt- auf keinen Fall aspiriert, fast -bd-) in A, B, O, S–U, W (also Belege wie *gäl-iptir-äm* ‚ich bin gekommen' < mitteltürk. *kälip turur män*), (2) eine verkürzte Form *gäl-ipt-äm* < *gäl-iptr-äm* in P, (3) einfaches *-ip-/-ib-* in C, D, H, J, K, M, Q (~ Typ 4), V (4) *-ūo-* (z. B. *gäl-ūom*) in E, F, I, R, aber 3. Person *-ipti*, (5) X hat *-mIş*, dies als Nebenform auch in O, P; unklar bleiben L, N. Y hat 6.II *ketäribdiräŋ* ‚du hast gebracht'.

4.32. Für das Plusquamperfekt (3. Person Singular) finden wir (1) *-iptirdi* in S–U, (2) *-ūdi* in A–G, L, Q, R, V, W, (3) *-owdi* in H, I, K, (4) *-ivdi* in J, (5) *-ibiti* in M (~ Typ 6), (6) *-mişti* in N–P, X. Für Y vgl. 7.8 *ağardubdurdu* ‚hatte gefärbt', *ağarmabdurdu* ‚hatte nicht gefärbt'.

4.33. ‚Vater' ist (1) a) *ata* in A, C, V, W, (1) b) *boa* ~ *bowa* ~ *båwa* in I, S (aus Typ 3 entstanden, aber davon lautlich stark abwei-

chend), (2) *āğı* in D, X, (3) *baba* in G, J–L, N–R, T, U. Ferner finden wir (1)a) ~ (2) in B, H, (1)b) ~ (3) in E, F, (1)a) ~ (3) in M. Y bietet (1)a)/b): 7.I, 7.5 *boa, ata.*

4.34. ‚Mutter' ist (1) *änä* in S, T, (2) *ana* in A–D, M, W, (3) *nänä* in E–L, N, P–R, U, V (in O *ana* ~ *nänä*); für X keine Angabe. Für Y finden wir in 7.VIII *änä*, in 7.5 *enä.*

4.35. ‚Kind' ist (1) *çağa* in A–K, R–W, (2) *oğul* in M, (3) *oğlan* in L (~ Typ 1), N–Q; für X keine Angabe. 7.5 bietet *çaqa*, sprich *çağa.*

4.36 ‚Filz' ist (1) *käçäk* in F, I, J, N, P–R, T–V, *keçäk* in E, K, L, (2) *käçä* in A–D, M, W, (3) *käkät* in O, (4) *keçäy* in G, H (~ *käçäk*), (5) *gäçäk* in S. Keine Angabe in X. Y weist in 7.XX *kä-çäk* auf.

4.37. ‚groß' ist (1) *kata* in C–F, I–L, N–X, (2) *fätta* in M, (3) *böhöy/bähäy* in A, B, G, H. Y 7.10 hat *kata.*

4.38. ‚fern' ist (1) *aça* in F, I, Q–T (2) *izāḳ* in C, D, G, H, K, L, U (offenbar eine Kontamination aus *irāḳ* + *uzāḳ*), (3) *uzāḳ* in M, (4) *dör* in J, (6) *toğa* in N–P. Keine Angabe in X. Für Y finden wir 6.IV *aça.*

4.39. ‚unten' ist (1) *täy* in E, F, I–K, N–T, (2) *aşağa* in A, B, M, W, (3) *aşağı* in C, D, G, H, U, *täy* ~ *aşağı* in L, *täy* ~ *aşağa* in V; keine Angabe in X. In 6.8 findet sich *täyä* ‚nach unten'.

4.40. ‚wegbringen' ist (1) *ert-* in A–F, H, I, P–W, (2) *elt-* in J–O, keine Angabe in G, X. In Y findet sich 6.5 *ertdilän* ‚sie brachten fort', 6.15 *ertmaḳuna.*

4.41. ‚finden' ist (1) *tap-* in A–F, H–N, Q, R, T–X, (2) *bul-* in O, P, S; keine Angabe in G. Y bietet 6.15 *tapdu* ‚fand'.

4.42. ‚werfen' ist (1) *atar-* in E, F, I, N–U, (2) *at-* ~ *taşla-* in V, (3) *utar-* ~ *taşlä-* in M, (4) *taşla-* in A, B, D, H, J–L, W, X; keine Angabe in C, G. In 7.XV finden wir *atar-an* ‚wegwerfend'.

Wir wollen nun all dies zunächst in Tabellen zusammenstellen und dann auswerten. Völlige Übereinstimmung irgendeines Dialektes mit der Form von Y wird mit 1 Punkt gewertet, partielle mit ½ Punkt, Abweichung mit 0 Punkten. „Partielle Übereinstimmung" ist (1) Wechsel zwischen einer Form von Y (diese ist oben immer als „(1)" gegeben worden) und einer anderen Form, (2) eine Form, die der von Y ähnlich ist (mit „!" markiert). Außerdem ge-

ben wir bei der Auswertung (hinter „+“) an, wie oft eine Form nicht belegt ist.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
A	2	2	2	2	3	1	–	2	1	1	2	1/2	1/2	2
B	2	2	2	2	3	1	2	2	1	1	2	2	2	2
C	1	1	2	2	2	1	–	2	1	1	2	2	2	2
D	1	1	2	2	2	1	–	2	1	1	2	2	2	2
E	1	1	2	2	3	1	–	–	1	1	1/2	2	1	2
F	1	1	2	2	3	1	–	2	1	1	1	2	1/2	2
G	1	1	2	2	3	1	–	2	1	1	2	2	2	2
H	1	1	2	2	3	2	–	2	1	1	2	2	2	2
I	1	1	2	2	3	1	–	2	1	1	2	2	1	2
J	1	1	2	2	3	1	3	2	1	1	1	2	2	2
K	1	1	2	2	1	1	3	–	1	1	1	1	1	1
L	1	1	2	2	1	1	3	–	1	2	1	2	1	2
M	3	3	2	2	–	2	4	–	1	2	1	1	1	1
N	2	2	2	1	1	2	–	1	1	2	1	1	1	1
O	1	1	2	1	–	2	1	1	1	2	1	1	1	1
P	2	2	2	1	1	1	–	1	1	2	1/2	1	1	1
Q	1	1	2	1	3	1	–	1	1	1	1	1	1	1
R	1	1	2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
S	1	1/2	2	1	3	1	1	–	1	1	1	1	1	2
T	1/2	1/2	1	1	1	1	1	1	2	1	1	1	1	1
U	2	2	2	1	1	1	1	–	1	1	1	1/2	1	1
V	2	2	2	2	3	1	2	1	1	1	1	2	2	2
W	2	2	2	2	3	1	2	1	1	1	2	2	2	2
X	1	1	2	2	–	2	–	–	1	1	2	1/2	1	–

	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
A	1	1	1	1	1	1	1	1	1	2	1	1	1	2!
B	1	1	1	1	1/3	3	1	1	1/2	1/3	1/2	1	1	2!
C	2	1	1	1	–	1	1	1	1	2	2	2	4	5
D	1	1	1	1	2!	2!	2	2	1	1	1/2	2	4	5
E	2	1	1	1	3	2!	1	1	1	2	1/2	2	4	5
F	2	2	1	1	2!	2!	1	1	1	2	1/2	2	4/5	5
G	2	–	1	–	–	–	–	–	–	–	1/2	2	4	–
H	2	2	1	1	1	2/3	1	1	1	2	1/2	2	4	6
I	2	1	1	1	1	2!	1	1	1	1	1/2	2	4	5
J	1	3	1	2	2!	2!	1	1	3	2	1	2	5	7
K	1	1/3	1	2	1	2!	1	1	4	1	1/2	2	4	7
L	1	1	1	2	–	2!	1	1	4	2/3	1/2	2	5	7
M	1	2	2	3	2!	2!	1	1	5!	3	1	2	4	7
N	2	3	3	4	–	3	3	3	6	3	1	1	3!	4!
O	1	1	1	1	2!	2!	3	3	1	1	1	1	3!	1
P	2	1	1	5	2/3	2!	3	3	1	1	1	1	2!	4!
Q	1	1	1	1	2!	3	3	3	1	1	1	1	2/3!	1
R	1	1	1	1	1	2!	3	3	1	1	1	1	3!	1
S	1	3	1	1	2!	3	1	1	1	1	1/2	1	1	1
T	1	1	1	1	2!	3	1	1	1	1	2	1	1	1
U	1	1	1	1	2!	2!	3	3	1	1/2	1	1	1	1

V	2	1	1	1	2!	2!	1	1	1	1	2	1	1/3	3!
W	2	1	1	1/5	2!	2!	1	1	1	1	1/2	1	1	2!
X	–	1	1	–	1	2!	1	1	1	–	–	1/2	4	5

	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42
A	1	2	1	2	1	2	1	2	3	5	2	1	1	4
B	1	2	1	2	1/2	2	1	2	3	2/5	2	1	1	4
C	4	3	3	2	1	2	1	2	1	2	3	1	1	–
D	4	3	3	2	2	2	1	2	1	2	3	1	1	4
E	4	3	4	2	1/3	3	1	1	1	5	1	1	1	1
F	4	3	4	2	1/3	3	1	1	1	1	1	1	1	1
G	–	3	4	2	3	3	1	4!	3	2	3	–	–	–
H	4	3	3	3	1/2	3	1	4!	3	2	3	1	1	4
I	4	3	4	3	1	3	1	1	1	1	1	1	1	1
J	4	3	3	4	3	3	1	1	1	4	1	2	1	4
K	4	3	3	5	3	3	1	1	1	2	1	2	1	4
L	4	3	–	2	3	3	1/3	1	1	2	1/3	2	1	4
M	4	3	3	6/7	1/3	2	2	2	2	3	2	2	1	3/4
N	3!	1	–	7	3	3	3	1	1	6	1	2	1	1
O	3!	1	1/5	7	3	2/3	3	3	1	6	1	2	2	1
P	3!	1	2!/5	7	3	3	3	1	1	6	1	1	2	1
Q	2/4!	1	3/4	2	3	3	3	1	1	1	1	1	1	1
R	2!	1	4	2	3	3	1	1	1	1	1	1	1	1
S	1	1	1	1	1	1	1	5!	1	1	1	1	2	1
T	1	1	1	1	3	1	1	1	1	1	1	1	1	1
U	2!	1	1	1	3	3	1	1	1	2	3	1	1	1
V	3!	2	3	2	1	3	1	1	1	5	1/2	1	1	2/4
W	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2/5	2	1	1	4
X	4	3	5	7	2	–	–	–	1	–	–	–	–	4

Soweit zur Tabelle. Kommen wir nun zur Berechnung der Ähnlichkeit der Dialekte A–X mit Y. Wir stellen eine neue Tabelle auf folgender Gestalt: 1. Spalte = Orte, 2. Spalte = Punktzahl der Ähnlichkeit, 3. Spalte = Fehlanzeigen, 4. Spalte = Ordnungszahlen (T hat die höchste Punktzahl, ist also Nummer 1 usw.).

Orte	Punktzahlen	Fehlanzeigen	Ordnungszahl
A	22,5	1	9/10
B	19	–	15
C	17	3	17–19
D	16,5	1	20
E	21	2	14
F	21,5	1	12/13
G	8	14	24
H	14,5	1	21
I	24	1	7

J	17	–	17–19
K	22,5	1	9/10
L	17	3	17–19
M	12	2	23
N	17,5	3	16
O	25,5	1	6
P	23	1	8
Q	29,5	1	4/5
R	33,5	–	2
S	33	1	3
T	36,5	–	1
U	29,5	1	4/5
V	22	–	11
W	21,5	–	12/13
X	13,5	14	22

Deuten wir nun diese Statistik. Wir werden G und X schwer einreihen können, da diese Orte zuviele Fehlanzeigen aufweisen (ihre Zahlen werden deshalb in der beigegebenen Karte auch in Klammern gesetzt). Es läßt sich aber feststellen, daß G H recht ähnlich ist, auch geographisch benachbart, es dürfte also wohl auch bei vollständiger Belegtheit eine hohe Ordnungszahl aufweisen (das heißt, Y sehr unähnlich sein). X wiederum ähnelt weitgehend D, E, dürfte also wohl eine mittlere Stellung einnehmen. betrachten wir nun die Karte, in der ich Orte und Punktzahlen eingetragen habe. Die höchste Punktzahl weist T auf, es ist auch der Y geographisch nächste Ort. Es folgen andere Orte im südlichen „Türkenkessel", und zwar recht genau mit zunehmendem Abstand an Ähnlichkeit verlierend (S und R noch recht ähnlich, U und Q schon weniger); je weiter wir uns nun von Y nach Südosten entfernen, desto mehr sinken die Punktzahlen (O – P – N – M). M ist jener Ort, der Y am fernsten steht, sowohl geographisch als auch strukturell. Der Y strukturell ähnlichste Ort außerhalb des „Türkenkessels" ist I. Messungen ergeben zwar, daß andere Orte außerhalb des „Türkenkessels" Y näher sind; z. B. ist von Bām I etwa 60 km entfernt, dagegen D und E nur etwa 50, jedoch ist die Luftlinie nicht entscheidend: Die Gebirge, die von I (und allgemein vom „Türkenkessel" aus) nach D und E führen, sind schwer überschreitbar und bilden, wie wir während der Expedition feststellen

mußten, eine starke Verkehrssperre. Dagegen führt vom „Türkenkessel" aus ein bequemer Paß zwischen den Systemen Şāh Cahān und Bīnālūd nach Osten, nämlich eben nach I. D und E sind am besten eben über I erreichbar. (Man kann sich diese Situation gut anhand eines besseren Atlanten oder auch z. B. der Karte „D Survey, War Office and Air Ministry, 1961, Mashhad, Sheet NJ 40, 1:1 000 000 klar machen.) So ist es denn auch nicht verwunderlich, daß auf der Nordhochebene über I – E/F – C – D die Ähnlichkeit abnimmt. Dagegen sind A (über einen Paß im Nordwesten des „Türkenkessels"), V und W (im nördlichen Gebirgssystem selbst liegend und dem „Türkenkessel" näher als B–D) doch noch einigermaßen Y ähnlich. Auch K ist ein über I und Maşhad gut erreichbarer Ort (während L und J aufzusuchen uns große Schwierigkeiten bereitete). Die strukturell wenig ähnlichen Orte C/D einerseits und H (wohl auch G) andererseits liegen in entfernten Seitentälern, sind sozusagen eigene Gaue. Insgesamt dürfen wir folgendes Gesetz formulieren: Je „näher" die chor. Orte Y sind, desto strukturell ähnlicher/verwandter sind sie; hierbei ist die „Nähe" nicht als Entfernung in der Luftlinie zu messen, sondern ist als das Maß der tatsächlichen *Erreichbarkeit* zu verstehen.

5. Interessant ist nun, daß auch der Spieler des *maḳām* (klassische persische Musik), der sich in 6.5–7 als gebürtig aus Ḳūçān vorstellt (*„Män Ḳuçanda d(ü)nyayą gäldim"*) denselben Dialekt wie der Hauptinformant verwendet. Vgl. 6.5 *maḳam çalanlaruŋ ustasu* ‚der Meister der *maḳām*-Spieler', *sorışmaḳu, sorışmaḳuna* ‚einander fragen', *dillärį-misdän* ‚von unseren Sprachen', *tutupdurdulan* ‚sie hatten gepackt', 6.6 *ögränipdiräŋ* ‚du hast gelernt'. Im echten Ḳūçān-Dialekt (= E) müßte es nämlich *ustası, sorışmaḳı/sorışmaḳına, dillärimizdän, tutūdilan, ögränipsän* heißen (vgl. 4.3/22/31/28). Man gewinnt den Eindruck, daß hier eine allgemein verbindliche chorasantürkische Hochsprache, eventuell Schriftsprache, geschaffen werden soll, beruhend auf den Dialekten des „Türkenkessels" (speziell jenen des Gebiets zwischen Bām und Ṣafī-ābād). Das wäre sehr zu begrüßen, besonders wenn diese chor. Schriftsprache auch in Zeitungen, in der Literatur, in der Schule und vor Gericht usw., kurz in allen Funktionen, die eine Schriftsprache im öffentlichen Leben ausübt, verwendet würde.

38°
37°30'
37°
36°30'
36°
56°
57°
58°
59°
60°
61°
A 22,5
B 19
C' 17
D 16,5
X (13,5)
W 21,5
V 22
Bām
Safī-ābād
U 29,5
T 36,5
F 21,5
E 21
I 24
S 33
R 33,5
Q 29,5
O 25,5
G (8)
H 14,5
P 23
Meshed
J 17
L 17
K 22,5
N 17,5
M 12

مثلله

مثلله فولکلورونگ بیر گوشسه دلن ، هوافلی که بیر دیلده سؤیلی (دانوشی) بیر فرهنگ بارد و و فولکلور بیر فرهنگنگ بیر گوشسیدیر .

بیزنگ دیل که ترکه دیل اولسون ، بیر چوخلو فولکلورلو دیللر دندده سیز اگر یاخشو سر سالا نگس گورنگس که اکه قوجا کیشه یو اکه قوجا خاتون بیر بیرفن سؤ یلیند بیر بیره دیلن بوکه قدیمدن قالمد و که دی .....

بود وکه اوز دیلمس دریلد ماقونامونان بوزو بونشریده دیلمسنگ فولکلور لارو نو سیز عزیز لرچین یازاك وسیزدن ایسترك که سیزم الس بسرنگ و اوزیر نگسنگ فولکلورلا رو نو یقشد رنگ و بیزه گوند رنگ تا اولا نشریده چاپ اولسون وینگدن گنم بولا ترکلرنگ دیللرنه دشسن و دیلمس بیرمکه آیا قلارونو قویسون دریلماقونا پس ایندده نچه مثله سیز عزیز اوخویدلرچین یازوراك وایسترك که یاخشو سر سالا نگس و اوزیر نگسنگ مثللرنه اوز نشریدنگس گوند رنگ

۱ــ داغ داشایترمس آدام آدامایترر
۲ــ طویدان سورا تومورا کتربد رنگ
۳ــ کینه دشمن دوست ارلماس ــ یارم چورك حاشت اولماس
٤ــ یاخوند قونشو آچا قزد شدن یگرا قدو
٥ــ سلن خیر گورن تاریدن زوال تاپار
٦ــ قازانگ قاراسوگد رناموسونگ قاراسوگد مس
۷ــ قاناقان دمسلن
۸ــ قارگونگ آق گون با
۹ــ قلمنگ اوج قیلیجنگ گویج
۱۰ــ قورخاق گوز چوب دشر
۱۱ــ قوردان چوپان ارلماس
۱۲ــ توغونگ قولده ایستدنگ کسنگ به قصابا
۱۳ــ یگت او دوآتدان دوشده آتلانسون
۱٤ــ یاخشو لنوقا یاخشولوق هوکیشتگ ایشده یاماناوقا یاخشولوق قوچ کیشنگ ایشده .
۱٥ــ دیله اولانگ زورو اولماس
۱٦ــ چاقیه بوبور آردونان یوگور
۱۷ــ آچ قارونگ ایمانو یوخدو
۱۸ــ دوخونگ آجدان نمه خبره بلا
۱۹ــ آچ باشوم دیمج قولاغوم
۲۰ــ آت منن آتا سوبو تانو ماس

(۴)

مثللر

۱ـ آتونگ آتاسو یيگيدنگ انسی
۲ـ ایّام زورلونگ پولو پوستوللونگ
۳ـ یاتاغان سقرنگ آخوردولو اولی
٤ـ داقداکو گلیبدی باغداکونوغووبی
٥ـ یکه درخت باغ اولماس
٦ـ بیرلی میندگلیه شریکدی
۷ـ یولا گئدن یولداشونو تانوماس
۸ـ انمنگ کی اری با منن نه خبری با
۹ـ گؤنومنگ گچسلقنن انمنگ اوینا شونا بوآ (آتا) دئرم
۱۰ـ تانما نسوز دؤزؤ یرتقه گؤلی
۱۱ـ عقل یاشدا دگیل باشدا دو
۱۲ـ آختاران تاپار
۱۳ـ ایشلهمین دیشلهمس
۱٤ـ الندگ ایشلهسین آغزونگ دیشلهسین
۱٥ـ چادر آتاران خاتون (آرواد) اولدو دون گینم کیشی
۱٦ـ هر نمه مخمل کوینه اولسون پیتوا یئرینه چولانماس
۱۷ـ گؤزگیه باخان اؤزگیه باخماس
۱۸ـ کنارونا باخ بئزینی آل انسینه باخ قیزینی آل
۱۹ـ غوز درختهدن قارقا قهر اثدی دئدی گؤنده ایکی غوز غنیمتم
۲۰ـ مغارا کهچك آغارماس

Das Reich der Tataren in der Zeit vor Činggis Khan

von
S. G. Kljaštornyj
Leningrad

Die wahrscheinlich wichtigste Quelle zur Geschichte der zentralasiatischen Völker der vormongolischen und mongolischen Zeit ist Rašid ad-Dins „Jami at-tavarih". Der Hauptakzent liegt darin natürlich auf der Geschichte der Gründer des Mongolischen Reiches, im einzelnen jedoch werden auch andere Perioden und Volksstämme mehr oder weniger ausführlich behandelt.

Folgendes wird über jene Tataren erwähnt, die nach der „Geheimen Geschichte" von Činggis Khan vernichtet wurden: „Ihr Name war seit alter Zeit in aller Welt bekannt. Von ihnen stammten zahlreiche Geschlechter ab. Die Gegenden ihres nomadischen Umherstreifens, ihre Standorte und Zeltlager, lagen nahe der chinesischen Grenzgebiete und wurden auf Grund ihrer Sippen und Geschlechter bestimmt. Ihr wichtigster Aufenthaltsort (d. h. Zeltlager) liegt in einer Gegend, die Buir-Naur heißt. Sie bekämpften und stritten sich untereinander und lange Jahre dauerte ein Krieg zwischen diesen Stämmen, und viele Schlachten wurden ausgetragen." (*RD* I, Buch 1, S. 101.)

Das Hauptlager der Tataren befand sich also in der Nähe von Buin-nur, in der östlichen Mongolei. Es werden aber auch andere Zeltlager und andere Tatarenstämme erwähnt, die sich seit alten Zeiten untereinander bekämpften. Weiters wird von ihrer Macht über die Mongolei in der Zeit vor Činggis Khan berichtet. Nicht ganz unerwartet folgt dann ein Excursus in die ferne Vergangenheit der Tataren und der sie umgebenden Welt: „Wenn unter ihnen Einigkeit und keine Feindschaft geherrscht hätte, so wären auf Grund ihrer großen Zahl die Völker aus China und anderswo und [überhaupt] kein Grashalm imstande gewesen, ihnen zu widerstehen. Das gleiche gilt – bei aller Feindschaft und Zwietracht – auch

für ihre Herrscher: bereits im frühesten Altertum waren sie lange Zeit hindurch die Beschützer und Beherrscher der Stämme und Gebiete, [sie ragten hervor] durch Größe, Macht und Hochachtung [seitens anderer Stämme]. Auf Grund [ihrer] außerordentlichen Größe und Ehrenstellung wurden andere, verschiedenen Klassen angehörenden und verschiedene Namen tragende Türkvölker unter ihrem Namen bekannt und bezeichneten sich alle als Tataren." Weiters fügt Rašid ad-Din hinzu, daß jetzt, d.h. im XIV. Jhdt., die Türkstämme sich aus denselben Gründen als Mongolen bezeichnen, „obgleich sie in alten Zeiten diesen Namen nicht anerkannt hatten" (*ibid.*, S. 102). Zum Schluß folgt noch eine bekannte Erinnerung aus der Geschichte Zentralasiens vor Činggis Khan: „Jene Tatarenstämme, die bekannt und berühmt sind und von denen jeder ein Heer und einen [eigenen] Herrscher hat, – sind sechs an der Zahl." (Ibid., S. 103).

In seinem ethnologischen Schema ist das vormongolische Zentralasien, genauer gesagt das Steppengebiet, von vorwiegend türkischen Stämmen bewohnt. Zur strukturellen „Konstruktion" des Schemas gehören die sechs tatarischen Reiche („von denen jedes ein Heer und einen eigenen Herrscher hat"); das wichtigste davon war das Zeltlager von Buirnur[1]. Bereits in der „frühesten Vergangenheit" hatten die Tataren ungeachtet ihrer nicht vorhandenen Einheit und ihrer Stammesfehden ihre Macht auf alle Stämme und Regionen „bis hin zu den Gebieten Chinas" ausgedehnt. Die unterworfenen Stämme waren – vor allem – „türkische Geschlechter". Nach dem Namen des Herrscherstammes begannen auch sie, sich Tataren zu nennen. Diese Ereignisse beziehen sich auf eine ältere Periode, in der es in jener Gegend noch keine Mongolen gab, weil sie erst „300 Jahre später" bekannt wurden, d.h. im IX.–X. Jhdt. Im übrigen, bemerkt Rašid ad-Din, „waren die Mongolen im Altertum [nur] einer der Stämme aus der Vielzahl aller türkischen Steppenvölker". (*Ibid.*, S. 103).

Es ist augenscheinlich, daß Rašid ad-Din die ethno-politische Geschichte der zentralasiatischen Steppen in drei chronologische Etappen einteilt:

1 Ich teile vollständig E. I. Kyčanovs Meinung über den frühstaatlichen Charakter der vereinten Nomadenstämme Zentralasiens im Mittelalter (die „tataro-mongolischen *Ulus* im XII. Jhdt.", die „Jurchen im XI. Jhdt.", – vgl. *Kyčanov*, 1986, S. 97; vgl. auch *Kyčanov*, 1990, S. 10–24).

a) die Etappe der Herrschaft der „türkischen Steppenvölker", deren zeitliche Maßstäbe nicht bekannt sind;
b) die Etappe der Unterwerfung der Türkstämme durch die Tataren und Umwandlung der Volksbezeichnung „Tatar" in eine Bezeichnung mit politischer Bedeutung. Die zeitliche Begrenzung geht vom „frühesten Altertum" bis zu den tatarisch-mongolischen Kriegen (XII. Jhdt.);
c) die Etappe des Aufstiegs der Mongolen und, nach Vernichtung der Tataren, die Umwandlung der Volksbezeichnung „Mongol" in eine im ganzen Reich gültige Bezeichnung mit politischer Bedeutung (XII.–XIII. Jhdt.).

Wie Rašid ad-Din außerdem mitteilt, waren „die Kraft und Macht der Tataren" zu jener Zeit genauso groß wie jetzt, d. h. am Ende des XIII. Jahrhunderts, und von China bis Dašt-i Kipčak und Magrib „nannten sich alle Türkstämme Tataren". (*Ibid.*, S. 103).

Während die Ausdrücke „türkische Epoche (Zeit)" und „mongolische Epoche (Periode)" schon lange in der wissenschaftlichen Literatur Eingang gefunden haben, ist dies mit der allgemeinen Vorstellung einer „tatarischen Periode" in der Geschichte der zentralasiatischen Steppen noch nicht der Fall. Im Gegenteil, sie geht gänzlich in herkömmliche stereotypischen Bezeichnungen wie „tataro-mongolische Epoche" oder „tataro-mongolische Invasion" auf. Das Schema Rašid ad-Dins trennt und unterscheidet deutlich zwischen der „tatarischen" und „mongolischen" Periode, die einander entgegengestellt werden.

Es ist klar, daß die von Rašid ad-Din vorgeschlagene historiographische Auffassung einer sehr ausführlichen, auf Fakten beruhenden Untersuchung bedarf. Leider wird in seinem Text vieles nicht vollständig wiedergegeben oder nur angedeutet; viele Schwierigkeiten ergeben sich deshalb aus jenen ethnischen Ausdrücken, geographischen Bezeichnungen und Eigennamen, die im „Jami at-tavarih" in großer Anzahl vorkommen. All das stiftet Verwirrung in der Ausarbeitung räumlich-zeitlicher Maßstäbe für die von ihm beschriebenen Ereignissen und Situationen. So zum Beispiel wird die Frage nicht beantwortet, wo und wann die fünf tatarischen Herrscher und Zeltlager existierten, die es außer jenem von Buirnur noch gab. Es dürfte deshalb hier nützlich sein,

jene Quellen heranzuziehen, die ältere Nachrichten über die Tataren enthalten.

Im Jahre 1960 entdeckte S. J. Vajnštejn in Herbis-Baary (Tuva) eine bis dahin unbekannte Stele mit einer runischen Inschrift. Diese Inschrift wurde im folgenden zweimal von A. M. Ščerbak herausgegeben[2]. Der Inhalt ist eine Grabinschrift des bekannten Kriegers Külüg Jige. Seine wichtigste im Text erwähnte Tat war der Zug gegen die Tataren: „In meinem siebenundzwanzigsten Lebensjahr zog ich für mein Reich gegen die Toguz-Tataren." Im Jahre 1976 entdeckte L. R. Kyzlasov in der Nähe des Flusses Ujbat in Chakasien eine Stele mit runischer Inschrift (das neunte Denkmal aus Ujbat), die von I. L. Kyzlasov herausgegeben und von mir zum zweiten Mal entziffert und interpretiert worden ist. (*I. Kyzlasov*, 1987, S. 21–22; *Kljaštornyj*, 1987, S. 33–36). In der zweiten Zeile der Inschrift wird das „feindliche tatarische Él" erwähnt und über eine Tributzahlung oder Beitrag durch die Tataren gesprochen.

Wann und wo führten die Enisej-Kirgisen einen erfolgreichen Krieg gegen die Tataren?

Zum ersten Mal werden die Tataren (Otuz-Tataren) in der ausführlichsten aller bekannten Runen-Inschriften, dem Denkmal zu Ehren Kül-tegins (aus dem Jahre 732) erwähnt. Das erste Mal geschieht dies im Zusammenhang mit den Bestattungen der ersten türkischen Khane, d. h. mit einer auf die zweite Hälfte des VI. Jahrhunderts bezogenen Situation (*KTb*, 4). Das zweite Mal sind sie in derselben Inschrift und mit derselben Bezeichnung (Otuz-Tataren) erwähnt, und zwar als Feinde von Kül-tegins Vater, Il'teres-Khan (gestorben 691). Damals unterstützten sie gemeinsam mit den Kirgisen die Tokuz-Oguzen, die mit den Türken einen Krieg führten (*KTb*, 14). In den Jahren 723–724 erhoben sich die Tataren (Tokuz-Tataren) zusammen mit den Tokuz-Oguzen gegen Bil'gä-Khan; darüber berichtet eine andere Runenstele mit dem Epitaphium des älteren Bruders Kül-tegins (*BKb*, 34). Zum letzten Mal werden die Tataren (Tokuz-Tataren) in den runischen Orchon-Texten in der Inschrift aus Mogon Šine Usu, und zwar im

2 Über die Umstände der Entdeckung und ihre Lage s. jetzt *Vasil'ev*, 1983, S. 33–34. Vgl. auch *Vajnštejn*, 1963, S. 41–45; *Ščerbak*, 1961, S. 238–241; *Ščerbak*, 1964, S. 145–149.

Epitaphium des uigurischen Ėletmiš Bil'gä-Khans (aus dem Jahre 760) erwähnt. (*Ramstedt*, 1913, S. 17). Gemeinsam mit den Oguz-Stämmen erheben sich die Tataren am Ende der 40er Jahre des VIII. Jahrhunderts gegen das uigurische Khanat und erleben eine Niederlage. Dadurch blieben die Tataren am Ende des VII. bis zur ersten Hälfte des VIII. Jahrhunderts bei derselben politischen Ausrichtung wie die Kirgisen und erwiesen sich als deren direkte oder mögliche Verbündete.

Es sei erwähnt, daß das Bündnis der Tatarenstämme im VI.–VII. Jahrhundert in den Orchon-Inschriften jenes „der dreißig Tataren" (Otuz-Tataren) genannt wurde. In der Mitte des VIII. Jahrhunderts wurden sie jedoch in den Enisej-Inschriften aus Herbis-Baary die „neun Tataren" (Tokuz-Tataren) genannt. Es ist nicht auszuschließen, daß sich in der Namensänderung der Zerfall der ersterwähnten tatarischen Stammesgruppierung widerspiegelt. Für uns ist es jedoch nicht weniger wichtig, daß sich die in der Enisej-Inschrift erwähnten Ereignisse nicht vor der zweiten Hälfte des VIII. Jahrhunderts abspielten. Außerdem gehören auf Grund paleographischer Eigenheiten beide kirgisischen Stelen nicht zu den früheren Enisej-Denkmälern, die auf die erste Hälfte des VIII. Jahrhunderts datiert werden können. (*Kljaštornyj*, 1976, S. 258–267).

Um diese historische Situation näher zu klären, wenden wir uns den chinesischen Quellen über die Tataren zu. Vor allem sei bemerkt, daß die Tataren einer der Vasallen-Stammesverbündeten innerhalb des uigurischen Khanats (744–840) waren. Nach den Worten des chinesischen Autors Wang Ming-tzu (XII. Jhdt.) waren damals „die Tataren Rinderhirten der Uiguren". (*Kyčanov*, 1980, S. 143). Die von den Uiguren im Jahre 756 bis hinter Sajany zurückgeworfenen Kirgisen erschienen erst kurz vor 840 südlich von Tannu-Ola. Dadurch kann das früheste Datum des kirgisisch-tatarischen Krieges bestimmt werden. Im Zusammenhang mit den Ereignissen von 842 werden die Tataren zum ersten Mal in einer chinesischen Quelle erwähnt, und zwar in einem Schreiben des chinesischen Beamten Li Tê-yü, der sie als Feinde der Kirgisen und Verbündete des letzten uigurischen Khans bezeichnet. (*Pelliot*, 1929, S. 125–126).

Nach der Niederlage durch die Kirgisen in der nördlichen Mongolei traten die Uiguren den Rückzug hauptsächlich in Richtung

Kansu und Ostturkestan an. In diese Richtung wurden sie von den Kirgisen verfolgt. Li Tê-yü, der 842 in der Grenzfeste T'ien-te Gespräche mit den kirgisischen Gesandten führte, informiert uns, daß die Kirgisen nach den Worten des Gesandtschaftsleiters, des kirgisischen „Generals" T'apu Hotsu, auf „alter uigurischer Erde" zum Fluß Ho-lo-ch'uan gekommen waren; das ist der Oberlauf des Edsin-gol. Darauf hätten sie Ansi (Kuča), Pei-ting (Bešbalik) und die Ta-ta (Tataren) unterworfen. Das ist die erste und einzige Erwähnung des kriegerischen Kontakts zwischen Kirgisen und Tataren. Er fand irgendwo in Kansu oder in der östlichen Mongolei statt und bedeutete für die Tataren die Anerkennung der kirgisischen Souverenität – mit anderen Worten, das Zahlen eines Tributs. (*Tsai Wen-shen*, 1967, S. 148).

Im folgenden Jahr (843) begab sich T'apu Hotsu (in einigen Quellen auch Chuwu-hosu genannt) an der Spitze einer Gesandtschaft zum kaiserlichen Hof. (*Suprunenko*, 1963, S. 67–69). Im Jahre 1915 entdeckte B. Ja. Vladimircov im Tal des Flusses Tes (nordwestliche Mongolei) eine Runen-Felsinschrift, die wir 1975 zum zweiten Mal untersucht und analysiert haben. Diese Inschrift enthielt einen Namen, den ich nach einer neuen Untersuchung der Inschrift im Jahre 1989 als „töpek alp sol" interpretiert habe. (Vgl. dazu *Kljaštornyj*, 1978, S. 154). Nach einer Konsultation mit S. E. Jachontov betrachte ich *T'apu Hotsu*, die chinesische Wiedergabe des Namens des kirgisischen Heerführers, als die etwas ungenaue Transkription des türkischen *Töpük Alp Sol*. Nach dem Inhalt der Inschrift zu schließen, die jetzt auf die Mitte des IX. Jahrhunderts datiert werden kann, markierte sie das Zentrum der neuen Territorialherrschaft des kirgisischen Befehlshabers, Heerführers und Diplomaten, in dem er nach der Vertreibung der Uiguren und Eroberung der nördlichen Mongolei sein Zeltlager aufgeschlagen hatte[3]. Die Nachrichten aus dem Bericht des chinesischen Diplo-

3 Über die ethnische Zugehörigkeit der in den Orchon-Inschriften erwähnten Tataren bemerkt P. Pelliot: „Man muß einräumen, daß sie bereits damals mongolisch sprachen; überdies bewahrten die Titel und die Namengebung der Tataren im XII. Jahrhundert noch Spuren türkischen Einflusses." (*Pelliot*, 1949, S. 232–233). Gerechtfertigt ist aber auch die Skepsis einiger Forscher über die effektive Möglichkeit, die tatsächliche ethnische Zusammensetzung der mächtigen Stammesverbände des frühen Zentralasiens glaubwürdig zu bestimmen. (*Munkuev*, 1975, S. 91; *Geley*, 1979, S. 73).

maten stimmen somit genauestens mit jenen aus der Inschrift überein, die die kirgisische Teilnahme am Zug gen Süden betreffen[4]. Im folgenden konnten die Kirgisen das Gebiet auf der „Uigurenstraße" im Tarim-Becken nicht für sich behalten, das ein wichtiger Knotenpunkt der großen Seidenstraße war. Noch bis 875 hielten die Kanchou-Uiguren hier ihre Herrschaft aufrecht. (*Maljavkin*, 1983, S. 109, III).

Die Herrschaft der Tataren im Westen, von ihrem Ursprungsland in der östlichen Mongolei ziemlich entfernt, entstand lange vor dem Sturz des uigurischen Khanats. Im Kolophon der Pehlevi-manichaeischen Sammlung „Mahr-namag", in Turfan zwischen 825 und 832 kopiert, wird unter den lokalen Würdenträgern auch ein Oberhaupt der Tataren (*tatar apa tekin*) erwähnt. (*Müller*, 1913, S. 9). Sehr viel später, am Ende des X. Jahrhunderts, erfuhr in Turfan der zum uigurischen Idikutu entsandte chinesische Gesandte Wan Yen-tê, daß sich bereits eine andere Gesandtschaft dort aufgehalten hat: der Gesandtschaft an die Uiguren war eine Gesandtschaft zu den Tataren vorausgegangen. (*Maljavkin*, 1974, S. 90). Die diplomatische Aktivität war eher einseitig als intensiv. Im Zeitraum 958–1084 werden drei Gesandtschaften zu den verschiedenen chinesischen Kaiserhöfen erwähnt, die gemeinsam von den Herrschers der Kanchou-Uiguren und Kansui-Tataren zum Zwecke eines Militärbündnisses gegen die Tanguten entsandt wurden. (*Maljavkin*, 1974, S. 63–86; *Maljavkin*, 1983, S. 75. Vgl. auch *Pinks*, 1968, S. 130). Eine wichtige Ergänzung zu diesen Nachrichten ist in zwei chinesischen Tunhuang-Handschriften aus den Jahren 965 und 981 enthalten. Dort wird klar gesagt, daß sich das Zentrum des Tatarenreiches in Suchou befindet, d. h. an der Grenze zwischen Kansu und Ostturkestan. (*Hamilton* 1955, S. 89–90). Über eben dieselben Tataren informieren uns die Khotan-sakischen Dokumente des IX.–X. Jahrhunderts. (*Bailey*, 1939, S. 38; *Bailey*, 1949, S. 49). Im „Hudud al-'Alam", einem anonymen persischen Geographie-Werk des X. Jahrhunderts, werden die Ta-

4 Über die ersten Kontakte zwischen Kirgisen und Beamten der T'ang nach dem Zusammenbruch des uigurischen Khanats informiert G. P. Suprunenko (*Suprunenko*, 1974, S. 243) und A. G. Maljavkin (*Maljavkin*, 1983, S. 101).

taren als Nachbarn und Bündnispartner der Toguzguzen erwähnt, d.h. der Uiguren; Ostturkestan wird „das Land der Toguzguzen und Tataren" genannt. (*Minorsky*, 1937, S. 47). Die sehr wichtige Erwähnung einer „von den Tataren gekommenen Amtsperson" (*amga*) in einem auf türkisch und sogdisch verfaßten Schreiben (IX.–X. Jhdt.) wurde vor kurzem von J. Hamilton und N. Sims-William untersucht (Vortrag auf der Konferenz über Zentralasien, London 1987).

Neben den zitierten Nachrichten über das Tatarenreich in Kansu-Ostturkestan gibt es noch das Zeugnis aus einem Briefwechsel. Ein 1039 vom Tanguten-Herrscher Yüan Hao an den Hof der Sung entsandtes Schreiben enthält die Deklaration über die neuen Grenzen des tangutischen Reiches, die allerdings nur in sehr geringem Maße der tatsächlichen Situation entsprachen. Yüan Hao gab darin prahlerisch die freiwillige Unterwerfung der *Tufan* (Tibeter), *T'a-t'a* (Tataren), *Chan-yeh* (Kanchou-Uiguren) und *Ch'iao-ho* (Turfan-Uiguren) bekannt, d.h. aller Nachbarn der *Si Hia*, die in Kansu und Ostturkestan ansässig waren oder sonstige dortige Gebiete beherrschten. (*Kyčanov*, 1968, S. 139).

In der vormongolischen Epoche, auf jeden Fall aber im X.–XII. Jahrhundert, war die Volksbezeichnung „Tatar" nicht nur im Reiche der Mitte bestens bekannt, sondern auch in Zentralasien und im Iran. So werden die Tataren mit den karahanischen Türken ziemlich oft in den Versen der berühmtesten persischen Dichter erwähnt. Der Dichter Abu-n-Naji Manučihri (XI. Jhdt.) schreibt von einem schönen Jüngling mit „türkisch-tatarischem Antlitz"; für andere Zeitgenossen war die Metapher „der Duft von tausend tatarischen Moschuskräutern" nichts außergewöhnliches und der Imam Sadr ad-Din Harramabadi (XI.–XII. Jhdt.) erwähnt in einem Sultan Iskander gewidmeten Gedicht einen gewissen „Tataren". (*Browne*, pt. I, S. 166, 189, 202; *Vorožejkina*, S. 26).

Es steht also fest, daß im IX.–XII. Jahrhundert in Kansu und Ostturkestan ein Tatarenreich existierte, das den chinesischen Diplomaten und muslimischen Kaufleuten bekannt war. Die Nachrichten über dieses Reich bewogen den Gelehrten und Beamten Li Hsien-ch'uan der südlichen Sung zu folgender Anmerkung: „Zwei Reiche existieren im Osten und Westen und beide beobachteten sich gegenseitig auf einer Strecke von einigen tausend *li*. Wir wissen nicht, aus welchem Grund sie sich vereint haben und einen ein-

zigen Namen erhielten." (*Kyčanov*, 1980, S. 145). Dieser Ausspruch Li Hsien-ch'uans war bis heute unverständlich[5].

Es wird jedoch kaum möglich sein, die anderen von Rašid ad-Din erwähnten Tatarenreiche genauer zu lokalisieren[6]. Der Wert seiner Informationen über die vormongolische Epoche aber ist jetzt – trotz V. V. Bartol'ds Meinung (*Bartol'd*, S. 559) – unumstritten[7]. Nicht ohne Grund bezeichnet eine kompetente Quelle des XI. Jahrhunderts das weite Gebiet zwischen Nordchina und Ostturkestan als „Tatarensteppe" (*Machmud Kašgarskij*, S. 159). Genauso nannten damals muslimische Autoren die südrussische und kazachstanische Steppe *Dašt-i-Kipčak* – „Kypčak-Steppe".

Die Bezeichnung „Tatarensteppe" stimmt mit anderen Nachrichten über die Verbreitung der Tataren im IX.–X. Jahrhundert überein und erklärt, warum später die Mongolen, als sie diese Territorien eroberten, in der türkischen und muslimischen Welt und auch in China „Tataren" genannt wurden. Diese türkische Bezeichnung verbreitete sich nicht nur in Zentralasien und im Vorderen Orient aus, sondern auch in der Rus' und in Westeuropa – obgleich sich die Mongolen selbst nicht Tataren nannten[8].

5 Als erster hat der berühmte chinesische Gelehrte Wang Kuo-wei (1877–1927) seine Aufmerksamkeit auf die von Li Hsien-ch'uan zitierte Stelle gerichtet. Seine Anmerkungen zu Li Hsien-ch'uans Werk *Hsien-yen yi-lai ch'ao-o tsa-chi* („Verschiedene offizielle und inoffizielle Aufzeichnungen über [die Ereignisse] der [Regierungs]periode Chien-yen [1127]"), sind von N. C. Munkuev übersetzt und herausgegeben worden. (*Munkuev*, 1975, S. 51–52).

6 Es ist möglich, daß man die Antwort auf die Frage nach weiteren von den Tataren im X.–XII. Jahrhundert besiedelten Gebieten in einer Anmerkung von Li Hsien-ch'uan über die „Grenzen der Tataren" findet: demnach verliefen sie vom Lin-huan (heute Sira Muren) nach Osten bis zu den Grenzen der *Si Hia* im Westen, und von Chinchou im Süden (in der Nähe von Kuei-hua-ch'eng in Suiyüan) bis zu den *Kitan* im Norden. (Munkuev, 1975, S. 51). Wenn diese Angaben zutreffen, dann bewohnten alle die von Rašid ad-Din erwähnten „sechs tatarischen Zeltlager" den Großteil der Steppen- und Berg-Steppen-Zone der Mongolei und Nordchinas.

7 Über das Verhältnis von Rašid ad-Dins Werk zu anderen Quellen, die die Zeit vor Činggis Khan der mongolischen Geschichte näher beleuchten, vgl. *Hambis*, 1970, S. 125–133.

8 Seit der Sung-Zeit wird in der chinesischen politischen und historiographischen Tradition die Bezeichnung „Tataren" für die Mongolen in überwiegendem Maße angewandt. Auch in jenen Fällen, in denen die militärischen und diplomatischen Sung-Würdenträger keine Zweifel über die Benennung der neuen Nachbarn des Reiches hatten, wurde die Volksbezeichnung

Der kirgisisch-tatarische Krieg von 842, an dem der Held der Enisej-Runeninschrift Külüg Jige teilnahm, führte zu einer neuen Situation in Zentralasien; sie war durch die wechselseitigen Beziehungen zwischen Kirgisen, Tataren und den Kitan gekennzeichnet, d. h. den einstigen Outsidern, die jetzt auf der politischen Szene in den Vordergrund traten.

ABKÜRZUNGEN

RD = Rašid ad-Din: *Sbornik letopisej*. T. I, kn. I, Moskva-Leningrad 1952.
KTb = *Bol'šaja nadpis' v čest' Kjul-tegina.* (Nach der Textausgabe von S. E. Malov: *Pamjatniki drevnetjurkskoj pis'mennosti. Teksty i issledovanija.* Moskva–Leningrad, 1951).
BKb = *Bol'šie nadpisi v čest' Bil'ge-kagana.* Nach der Textausgabe von S. E. Malov: *Pamjatniki drevnetjurkskoj pismennosti Mongolii i Kirgizii.* Moskva–Leningrad, 1959).

LITERATUR

Bartol'd. – Bartol'd V. V.: *Tatary.* In *Sočinenija*, t. V, Moskva 1968, S. 559–561.
Kljaštornyj, 1976. – Kljaštornyj S. G.: *Stely Zolotogo ozera (K datirovke enisejskich runičeskich pamjatnikov).* In *Turkologika. K semidesjatiletiju akademika A. N. Kononova.* Leningrad 1976, S. 258–267.
Kljaštornyi, 1978. – Kljaštornyj S. G.: *Naskal'nye runičeskie nadpisi Mongolii.* In *Tjurkologičeskij sbornik*, 1975. Moskva 1978, S. 151–158.
Kljaštornyj, 1987. – Kljaštornyj S. G.: *Devjataja nadpis' s Ujbata.* In *ST*, 1987, No. 1, S. 33–36.

„Mongole" entweder mit *ta-ta* („Tatare") oder *meng-ta* („Mongol-Tatare") ersetzt. Sehr aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die von Li Hsien-ch'uan zitierte Tatsache: „Als die Mongolen (*meng-jen*) das Chin-Reich überfielen, nannten [sie sich] das Große Mongolische Reich (*ta meng-ku kuo*). Deshalb gaben ihnen die Grenzbeamten den Beinamen Mongolen (*meng-ku*)." Später wurde die letzte Bezeichnung in *Meng-ta* umgeändert. (*Munkuev*, 1975, S. 123). Sie war für die offiziellen Texte von Beschreibungen direkter Kontakte bindend. So werden in dem kürzlich von H. Franke herausgegebenen Bericht der Sung-Gesandtschaft von 1211–1212 die Mongolen konsequent Tataren genannt. (*Franke*, 1981, S. 171 ff.) Noch aufschlußreicher ist der vom Autor des *Meng-ta pei-lu* angeführte Fall. Nach seinen Worten bezeichnete sich Muhali, Činggis Khans Stadthalter in Nordchina (*Kuo-wan Mo-hou*), stets als „Wir, die Tataren". (*Munkuev*, 1975, S. 53). Wang Kuo-wei hob in den Anmerkungen zu diesem Text hervor, daß hier einfach jene Bezeichnung für die Mongolen verwendet wurde, die die Chinesen angenommen hatten. Es liegt auf der Hand, daß sich der den *Jalair* zugehörige Muhali niemals als Tatare bezeichnen konnte. (*Munkuev*, 1975, S. 135).

Kyzlasov, 1987. – Kyzlasov I. L.: *Zemledel'českoe žertvoprinošenie drevnechakasskoj obščiny (Novyj runičeskij pamjatnik na Srednem Enisee).* In *ST*, 1987, No. 1, S. 21–22.
Kyčanov, 1968. – Kyčanov E. I.: *Očerk istorii tangutskogo gosudarstva.* Moskva 1968.
Kyčanov, 1980. – Kyčanov E. I.: *Mongoly v VI – pervoj polovine VII v.* In *Dal'nij Vostok i sosednie territorii v srednie veka.* Novosibirsk 1980, S. 136–148.
Kyčanov, 1986. – Kyčanov E. I.: *O tataro-mongol'skom uluse XII v.* In *Vostočnaja Azija i sosednie territorii v srednie veka. Istorija i kul'tura narodov Azii.* Novosibirsk 1986, S. 94–98.
Kyčanov, 1990. – Kyčanov E. I.: *O rannej gosudarstvennosti u kidanej.* In *Central'naja Azija i sosednie territorii v srednie veka.* Novosibirsk 1990, S. 10–24.
Maljavkin, 1974. – Maljavkin A. G.: *Materialy po istorii ujgurov v IX–XII vv.* Novosibirsk 1974.
Maljavkin, 1983. – Maljavkin A. G.: *Ujgurskie gosudarstva v IX–XII vv.* Novosibirsk 1983.
Machmud Kašgarskij. – Mahmud al-Kašgari. *Compendium of the Turkic dialects.* Edited and Translated by R. Dankoff and J. Kelly. Pt. I, 1982 (Harvard University Sources of Oriental Languages and Literatures, 7).
Munkuev, 1975. – Munkuev N. C.: *Mèn-da bèi-lu („Polnoe opisanie mongolo-tatar").* Moskva 1975. (Pamjatniki pis'mennosti Vostoka, XXVI).
Suprunenko, 1963. – Suprunenko G. P.: *Dokumenty ob otnošenijach Kitaja s enisejskimi kyrgyzami.* In *Izv. AN Kir. SSR, serija obščestvennych nauk,* t. V, vyp. 1, 1963, S. 67–81.
Suprunenko, 1974. – Suprunenko G. P.: *Nekotorye istočniki po drevnej istorii kyrgyzov.* In *Istorija i kul'tura Kitaja.* Moskva 1974, S. 236–248.
Ščerbak, 1961. – Ščerbak A. I.: *Novaja runičeskaja nadpis' na kamne.* In *UZ ZNIIJaLI,* vyp. IX, 1961, S. 238–241.
Vasil'ev, 1983 – Vasil'ev D. D.: *Korpus tjurkskich runičeskich nadpisej bassejna Eniseja.* Leningrad 1983.
Vajnštejn, 1963. – Vajnštejn S. I.: *Kurgany i stely s drevnetjurkskoj nadpis'ju v uročiše Chrebis-Baary.* In *UZ TNIIJaLI,* vyp. 10, Kyzyl 1963.
Vorožejkina. – Vorožejkina Z. N.: *Divan Manučichri.* In *Pis'mennye pamjatniki Vostoka. Istoriko-filologičeskie issledovanija.* Ežegodnik 1968. Moskva 1971, S. 22–28.

***

Bailey, 1939. – Bailey H. W.: *Turks in Khotanese Texts.* In *JRAS,* 1937, pt. I, S. 85–91.
Bailey, 1949. – Bailey H. W.: *A Khotanese Text Concerning the Turks in Kantsou.* In *AM,* New Series, vol. I, 1949, t. 1, S. 28–52.
Browne. – Browne E. C.: *The Lubabu 'l-Albab of Muhammad Awfi.* London–Leiden 1906, 1961.
Franke, 1981. – Franke H.: *A Sung Embassy of 1211–1212: The Shih-Chin-lu of Ch'eng Cho.* In *Bulletin de l'ecole Française d'Extrême Orient,* t. LXIX, 1981, S. 171–207.
Hambis, 1970. – Hambis L.: *L'histoire des Mongols avant Gengis-khan d'apres les sources chinoises et mongoles, et la documentation conservee par Rasīdu-d-'Dīn.* In *CAJ,* vol. XIV, 1970, S. 125–133.

Hamilton, 1955. – Hamilton J. R.: *Les Ouighours à l'époque des Cing dynasties d'apres les documents chinois.* Paris 1955.
Geley, 1979. – Geley J.: *L'ethnonyme mongol à l'époque pre-činggisqanide (XIIe s.). Etude d'ethnologie politique du nomadisme.* In Études Mongoles, cahier 10, 1979, S. 59–89.
Minorsky, 1937. – Minorsky V.: *Hudud al-'Alam. The Region of the World. A Persian Geography 372 A. H. – 982 A. D.* London 1937.
Müller, 1913. – Müller F. W. K.: *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Maḥrnâmag).* Berlin 1913.
Pelliot, 1929. – Pelliot P.: *L'édition collective des œuvres de Wang Kuo-wei.* In *TP*, vol. 26, 1929, S. 113–182.
Pelliot, 1949. – Pelliot P.: *Notes sur l'histoire de la Horde d'or.* Paris 1949. (Œuvres posthumes de Paul Pelliot, II).
Pinks. – Pinks E.: *Die Uiguren von Kan-chou in der frühen Sung-Zeit.* Wiesbaden 1968.
Ramstedt, 1973. – Ramstedt G. J.: *Zwei uigurische Runeninschriften in der Nord-Mongolei.* In *JSFOu*, vol. XXX, 1973, No. 3, S. 3–63.
Ščerbak, 1964. – Ščerbak A.: *L'inscription runique d'Oust-Elégueste (Touva).* In *UAJ*, vol. 35, 1964.
Tsai Wen-shen, 1967. – Tsai Wen-shen: *Li Tê-yü'nün mektuplarina göre uygurlar (840–900).* Taipei 1967.

Bericht über die internationale Wissenschaftskonferenz „Džangar und Probleme des epischen Schaffens" in Ėlista

von

DITTMAR SCHORKOWITZ

Berlin

Im August des Jahres 1990 feierte das kalmückische Volk den 550. Jahrestag seines Heldenepos „Džangar". Im Zentrum der Feierlichkeiten, die sich über die ganze Kalmückische Autonome Sozialistische Sowjetrepublik (KASSR) erstreckten, stand das Symposium *Džangar und Probleme des epischen Schaffens*, das vom 22.–24.8.1990 mit über 1800 Gästen aus der ganzen Welt in der Hauptstadt Ėlista stattfand. Hierbei handelte es sich um die erste internationale Wissenschaftskonferenz unter Beteiligung von Wissenschaftlern auch aus dem westlichen Ausland.

Aus geschichtlicher, politischer, wissenschaftlicher und kultureller Sicht dürfen diese Festtage als historisches Ereignis für das kalmückische Volk bezeichnet werden. Sie reflektieren unserer Meinung nach in ermutigender Weise jenen politischen Reformprozeß in der Sowjetunion, in dessen Folge den einzelnen Republiken der UdSSR in Zukunft sicherlich noch mehr an Eigenverantwortung und Selbständigkeit zukommen wird.

Nach dem 1. Džangarjubiläum zum 500. Jahrestag im Jahre 1940 trafen sich hier nach 50 Jahren erstmalig zum 2. Džangarjubiläum hervorragende Wissenschaftler aus der Sowjetunion, der Mongolischen Volksrepublik (MVR), aus China, Japan, Ungarn, Bulgarien, den USA und Deutschland, die in weit über 100 Vorträgen, Berichten und Reden gemeinsam die Bedeutung von Geschichte, Sprache und Epos des kalmückischen Volkes als Mittel zu seiner Selbstfindung und der Renaissance seiner Traditionen und nationalen Identität zum Ausdruck brachten[1].

1 Angesichts der Fülle der in russisch, mongolisch und englisch gehaltenen,

Im Rahmen der Feierlichkeiten erhielt das vormalige „Kalmückische Wissenschaftliche Forschungsinstitut für Geschichte, Philologie und Ökonomie beim Ministerrat der KASSR" den akademischen Status und die Bezeichnung „Kalmückisches Institut für Gesellschaftswissenschaften bei der Akademie der Wissenschaften der UdSSR" (KION AN SSSR). Es konnte unmittelbar einen wissenschaftlichen Partnerschaftsvertrag mit der Akademie der Wissenschaften der MVR und ein Agreement über wissenschaftliche Zusammenarbeit mit dem Institut für Ethnologie an der Freien Universität Berlin abschließen. Parallel hierzu wurden darüberhinaus von den politischen Gremien der KASSR zwei Gesetzesvorlagen, die erste über den Status der Souveränität der KASSR und die zweite zur Ernennung der kalmückischen Sprache als Amtssprache eingebracht. Beide Initiativen wurden auf der politischen Abschlußkundgebung auch von Vertretern der RSFSR begrüßt.

Das kulturelle Programm umfaßte mehrfach Auftritte von alten wie jungen Džangarči-Sängern (C. B. Adučiev, N. D. Džukaev et al.), zahlreiche Folklore-, Konzert- und Theateraufführungen sowie traditionelle, sportliche Veranstaltungen wie das kalmückische Pferderennen, Bogenschießen, Ringkämpfe, Gewichtheben, Armdrücken etc. Durch Fernsehübertragungen und Interviews wurde die kalmückische Bevölkerung umfassend mit den ausländischen Gästen und Wissenschaftlern, ihren Ansichten und Anliegen bekanntgemacht.

Die Konferenz wurde am 22. 8. mit einer Plenarsitzung im Konferenzsaal des Obersten Sowjet der KASSR eröffnet. Die Begrüßungsansprachen hielten das korrespondierende Mitglied der Akademie der Wissenschaften der UdSSR (AN SSSR) V. M. Solncev, der Vorsitzende des Ministerrates der KASSR B. Č. Michajlov, der Direktor des Kalmückischen Institutes für Gesellschafts-

wissenschaftlichen Vorträge und der hier gebotenen Kürze in der Berichterstattung kann im folgenden neben der Benennung von Thema, Name und Herkunft der Verfasser nur eine thesenhafte Darstellung ihrer Beiträge erfolgen. Es sei daher an dieser Stelle verwiesen auf: Džangar i problemy ėpičeskogo tvorčestva: Tezisy dokladov i soobščenij Meždunarodnoj naučnoj konferencii (22–24 avgusta 1990 goda). Hg: KION AN SSSR (Ėlista: 1990). Auch bereitet das KION AN SSSR eine Publikation der wissenschaftlichen Konferenzbeiträge vor.

wissenschaften der AN SSSR P. C. Bitkeev und der berühmte kalmückische Poet und Literat D. N. Kugultinov. Ihnen schlossen sich direkt die ersten wissenschaftlichen Konferenzbeiträge der Plenarsitzung an. Die parallel auf 4 Sektionen verteilten Vorträge der beiden folgenden Tage fanden im KION AN SSSR statt.

Wissenschaftliche Vorträge der Plenarsitzung

1. *Das Heldenepos Džangar: Typologische und genrehafte Charakteristik arealer Traditionen des Denkmales,* Anatolij Šalchakovič Kičikov (Ėlista). Eine Untersuchung zur kalm. Version des Džangar als Epos klassischen Typus im Vergleich mit den oiratischen (Sinkiang), chalchamongolischen und burjatischen Versionen.

2. *Noch einmal zur Bedeutung des todo bičig,* Amgagiin Luvsandėndėv (Ulan-Bator). Einem Überblick zur Entwicklung der mongolischen Schrift von der Mitte des 13. bis zur Mitte des 17. Jhs. und einer Würdigung der Zaja Pandit'schen Schriftreform, folgt eine Polemik zum Verhältnis von Schrift- und Literatursprache, in der dargelegt wird, daß die Oiraten schon weit vor der Schriftreform über eine entwickelte Literatursprache verfügten. Infolgedessen ist das Stichjahr 1648 nicht als Gründungsjahr der oiratischen Schrift schlechthin, sondern als Beginn der oiratischen Staatsschrift zu würdigen. Mit Beginn des 20. Jhs. kam es unter mandschuchinesischem und tibetischem Einfluß zum Verfall von mongolischer Sprache und Kultur, wovon allein Kalmückien wie eine Insel ausgenommen war, auf der das todo bičig als nationale, kalmückische Schrift fortlebte. Die gegenwärtigen demokratischen Bewegungen in den Ländern der mongolsprachigen Völker geben Anlaß zu der Hoffnung, daß es zu einer kulturellen Annäherung der mongolischen Völker kommen wird.

3. *Nochmals zur Entstehungszeit des Džangar,* Ričindorž (Peking). Die mongolisch-oiratischen Überlieferungen zur urgesellschaftlichen Periode, die Kurzformen des Heldenepos wie die epischen Reflexionen von der feudalen Zersplitterung der oiratischen Gesellschaft werden als Schichten und zugrundeliegende Quellen des Epos zu dem Ziel untersucht, seine Formierungsperiode zu bestimmen: Das Džangar entstand im 15.–17. Jh., noch vor dem Exodus der Torgout an die Wolga.

4. *Die Chronoakten (zeitlichen Handlungen) des Džangar im Kontext der historischen Poetik des Epos,* V. M. Gacak (Moskau). Eine die Epen vergleichende Analyse ordnet den Džangar in seiner Entwicklung zwischen dem heldenhaft-archaischen und dem historischen Heldenepos ein. Auch zeugt ein analytischer Vergleich der Formulae der Handlungszeiträume in den Džangarniederschriften von Michajlov, Golstunskij, Sandžirchaev, Ovla und Basangov mit anderen epischen Werken von lokalen Schulen und Traditionen bei der Epenüberlieferung.

5. *Stilistik und die Frage der Autorschaft des Džangar,* John Richard Krueger (Bloomington/USA). Die Stilistik kann mit Hilfe einer computergestützten, komparativ-quantitativen Bearbeitung des Džangar, das Gemeinsame und das Unterscheidende in der Textstruktur der Džangarepisoden aufspüren und so den stilistischen „Fingerabdruck" ihrer potentiellen Autoren nachweisen.

6. *Zur Frage von den frühen epischen Verbindungen der türkischen und mongolischen Völker,* A. M. Ščerbak (Leningrad). Die fälschliche Hypothese von der Verwandtschaft der turk-mongolischen Sprachen versuchen einige Gelehrte durch die Annahme einer Ureinheit bei der Entwicklung der mythologischen Vorstellungen jener Völker zu bestärken, was zu der Begrifflichkeit von der „altaischen, mythologischen Gemeinschaftlichkeit" geführt hat. Gegen diese Annahme wendet sich der Verfasser mit der Hypothese von der Ähnlichkeit in den Entwicklungsprozessen der menschlichen Gesellschaft, aus denen sich vereinzelte Übereinstimmungen in den frühen epischen Werken von Türken und Mongolen erklären lassen.

7. *Einige Fragen zur Schrift und Schriftsprache, die beim Verfassen eines Džangarwörterbuches am Computer entstehen,* Čojžinžav (China). Bei der Bearbeitung der Džangarfassung in todo bičig mit dem Ziel einer computergestützten Aufnahme des vollständigen Wortbestandes ergaben sich am Computer Probleme bezüglich der Orthographie, Synonymie, Homonymie und Belegstellenauswahl. Es werden die getroffenen Maßnahmen und Lösungsvorschläge dargestellt.

8. *Strukturen, Prinzipien und Termini des kalmückischen Verwandtschaftssystems vom 17. bis zum 19. Jh.,* Dittmar Schorkowitz (Berlin). Eine kritisch-vergleichende Analyse der kalm. Verwandtschaftstermini, auf deren Basis die Prinzipien und Strukturen des

historischen Verwandtschaftssystems formuliert werden. Insbesondere wird eine distinktive Parallel- und Kreuzcousinschaft sowohl auf väterlicher, wie auf mütterlicher Seite nachgewiesen und die Hypothese einer präferentiellen, matrilateralen Parallelkusinenheirat vorgestellt.

9. *Epos und Gesellschaft. (Ein sozialhistorischer Aspekt),* Ljudmila Sibil'evna Burčinova (Ėlista). Die Untersuchung zur gegenseitigen Bedingtheit von epischen Werken und gesellschaftlicher Entwicklung verweist auf die Reflexion gesellschaftlicher Prozesse bei der Formierung des Epos Džangar sowie auf die Rolle und Bedeutung des Epos für die Gesellschaft in ihren unterschiedlichen Entwicklungsstadien.

Vorträge der Sektion 1: Džangar und Probleme der Poetik des Epos

1. *Besonderheiten beim Vorkommen des Džangar in Sinkiang,* T. Džamco (China). Zur gegenwärtigen Lage der Džangartradition und der epischen Melodien der Džangarči-Sänger in Sinkiang.

2. *Probleme der Typologie des Epos Džangar. (Kalmückische und mongolische Versionen),* Ė. B. Ovalov (Ėlista). Einem kurzen, literaturhistorischen Abriß zur russischen und sowjetischen Džangarforschung folgt ein vorläufiger, formal-inhaltlicher Vergleich der kalmückischen, mongolischen und chinesischen (Sinkiang) Džangarversionen, ihrer Gemeinsamkeiten und Abweichungen.

3. *Zur Frage der mythologischen Elemente im Džangar,* Alexander Fedotov (Sofia). In den mythologischen Fragmenten des Džangar, das als echte Anthologie eines antiken und mittelalterlichen Literaturgenres charakterisiert wird, spiegeln sich sowohl die Zeit der Eposentstehung, als auch Elemente des oiratischen Sozium wider.

4. *Über die sujet-kompositorischen Besonderheiten tibetischer Überlieferungen mit dem Motiv der Höllenfahrt,* E. A. Chamaganova (Leningrad). Zum Motiv und Sujet der Höllenfahrt im mongolischen Epos Gėsėr, im mittelalterlichen „Kostbaren Rosenkranz", sowie zwei weiteren tibetischen Erzählungen. Die Kompositionsstruktur weist zwei Ebenen, die Ober- und Unterwelt auf.

5. *Probleme bei der komplexen Untersuchung des turk-mongolischen Epos. (An den Beispielen des Manas und des Džangar),* I. B. Moldobaev (Frunze). Ausgehend von einer Eposgenese bei den

turk-mongolischen Völkern in gentilorganisatorischer Zeit, werden für die Manas- und Džangarforschung als notwendige Forschungsschwerpunkte, Studien zur vergleichenden Epenforschung, zur geographischen Verbreitung, zum Lexik- und Lehnwortbestand, sowie zur Onomastik gefordert. Diese Eposforschung soll an regional zu bildenden Forschungszentren, insbesondere unter Einbeziehung der Sozialwissenschaften und der Kunstgeschichte betrieben werden.

6. *Über die Tempel des Gesėr und des Džangar,* R. Nima-Dugarov (Ulan-Udė). Die folkloristisch epischen Traditionen der Kalmükken, Mongolen und Burjaten zeugen von der Verbreitung der Erzählungen „Džangar" und „Lin-Gesėr" nicht nur in Zentralasien, sondern auch in Tibet. Die epischen Werke haben Nachrichten von Tempelbauten aufbewahrt, die die kirchenhistorischen Verhältnisse jener Zeit reflektieren.

7. *Die epische Weltanschauung in der Ikonographie des Lamaismus. (Am Beispiel der Gestalt vom „Weißen Alten des Universums" in der altkalmückischen Malerei),* S. G. Batyreva (Ėlista). Die lamaistische Malerei reflektiert sowohl die Weltsicht, als auch die buddhistische und vorbuddhistische Mythologie der Völker Asiens. Aus dem Pantheon vorbuddhistischer Mythologie stammt der „Weiße Alte", der in der kalmückisch-lamaistischen Ikonographie und im Epos Džangar als Personifikation von Natur (Kosmos als Subjekt) erscheint.

8. *Das Schöne, Erhöhte und Tragische im Džangar,* V. Ė. Radnaev (Moskau). Das Epos Džangar ist ein Denkmal der Philosophie und des ästhetischen Denkens des Volkes, wie eine Analyse seiner kardinalen Kategorien (Das Schöne, Erhöhte, Tragische) zeigt.

9. *Über den genrehaften Synkretismus im Epos Džangar,* N. B. Sangadžieva (Ėlista). Im Džangar läßt sich eine Evolution des künstlerischen Bewußtseins, von einer ritual-magischen Poesie zur epischen Form feststellen. Der Synkretismus wird in der Vermischung von magischen, animistischen, totemistischen und anthropomorphisierenden Elementen mit poetischen Motiven und epischen Genreformen offenbar.

10. *Das Epos und das zauberhaft-heldenhafte Märchen in der Folklore mongolischer und tungus-mandschurischer Völker: Typologien von Wechselbeziehungen,* A. A. Burykin (Leningrad). Untersuchung zu den Beziehungen von Epos und zauberhaft-heldenhaftem Mär-

chen im Rahmen eines durch Wechselwirkung entstandenen, genrehaften Paradigmas in historisch-typologischer, historisch-ethnographischer und sozialer Hinsicht. Es werden drei Typen der Wechselbeziehung vorgestellt.

11. *Über die japanische Übersetzung des Džangar,* Ch. Kuribajasi (Japan). Die japanische Übersetzung des Džangar ist ein unvollendetes Meisterwerk geblieben. Die Übersetzung von 5 Liedern und einem Vorwort aus dem Repertoire des kalmückischen Džangarči Ėėljan Ovla durch Kogetani im Jahre 1942, deren Besonderheiten näher dargelegt werden, stellt für den japanischen Leser unikales Material dar.

12. *Sujetfunktionen der Genre ritueller Poesie im Epos Džangar,* T. G. Bordžanova (Ėlista). Die Genre der kalmückischen Folklore, wie Jorel, Magtal, Charal, Tjarni etc. erfüllen in der künstlerischen Struktur des Epos Džangar Sujetfunktionen.

13. *Die poetische Struktur kalmückischer Heldenmärchen und ihre Wechselbeziehung mit dem epischen Genre,* V. T. Sarangov (Ėlista). Eine Untersuchung zum künstlerischen System kalmückischer Heldenmärchen belegt die Existenz von künstlerisch-stilistischen Mitteln, die dem Epos eigen sind, weist eine sujet-typologische Nähe zum Heldenepos nach und behauptet eine genetische Verwandtschaft zwischen Epos und Heldenmärchen.

14. *Die Zyklisation der Džangarlieder,* V. D. Pjurveev (Ėlista). Im Epos Džangar erscheint die Idee vom Kreislauf der Zeit, vom Lebenszyklus als Abbild der Natur als bestimmender genrebildender Faktor. Die Zyklisation der Džangarlieder drückt ein Weltanschauungsprinzip aus und bildet ein strukturierendes Element im Epos selbst.

15. *Zur poetischen Charakteristik der Uliger,* M. I. Tulochonov (Ulan-Udė). Die poetische Folklore der burjatischen Uliger, die von typischen Formulae durchdrungen sind, basiert auf dem Prinzip variierender Darstellung. Jene Formulae machen ca. ein Drittel des Džangar und der Uliger-Texte aus. Gemeinsamkeiten beider Texte lassen sich ebenso in der Epithetik finden.

16. *Der Pferdekult im kalmückischen Epos Džangar und im karakalpakischen Epos Koblan,* S. Bachadyrova (Nukus). Eine allgemein vergleichende Epenanalyse zu den Attributen und Qualitäten epischer Pferde kommt zu dem Ergebnis, daß in den Epen turk-mongolischer Völker dem Pferdekult, gleichwie dem Helden-

kult eine hohe Priorität eingeräumt ist. Die gemeinsamen Züge turk-mongolischer Epen werden auf dem Hintergrund der gemeinsamen Wirtschaftsform, des pastoralen Nomadismus, behandelt, die verschiedenen Züge auf dem Hintergrund unterschiedlicher kultureller Entwicklungen und Einflüsse.

17. *Das Džangar als Quelle zur Untersuchung der Heiratsfolklore der Kalmücken,* Evdokija Ėrendženovna Chabunova (Ėlista). Die Heiratsfolklore und ihre Motive von Brautsuche, Verlobung, Heirat und Hochzeitsfeier im Epos Džangar stellt eine reale Reflexion alter Traditionen und historische Wirklichkeit vergangener Zeiten dar.

18. *Die Evolution des Binomes in den Einleitungen schorischer, epischer Erzählungen,* A. I. Čudojakov (Novokuzneck). Die Versbinome des „Altyn Syryk" und anderer epischer Erzählungen der Schoren stellen eine evolutionäre Stufe bei der Stilbildung früher Formen epischer Erzählungen dar. In den schorischen Erzählungen gibt es eine mit stilistischen Mitteln ausgedrückte Tendenz zur Komplexität von Versbinomen.

19. *Das Editionsproblem des balkar-karatschaier Epos,* Ch. Ch. Malkonduev (Nal'čik). Die lang vorherrschende Meinung in der Folkloristik, daß die Nartendichtung das Epos der Osseten, Adygen und Abchasen darstelle, und die Deportation der Balkaren-Karatschaier im Jahre 1944, während der viele ältere Epensänger verstarben, hat dazu beigetragen, daß die Erforschung der balkar-karatschaier Nartensagen vernachlässigt und ihre textologische Edition bis heute nicht geleistet wurde.

20. *Stand und Aufgaben bei der Untersuchung des karakalpakischen Heldenepos,* K. Mambetnazarov (Nukus). Forschungsstand und Editionsgeschichte zum karakalpakischen Epos werden resümiert, wobei insbesondere das Wirken der beiden Folkloristen I. Sagitov und K. Maksetov hervorgehoben werden. Der Verfasser berichtet über das Vorhaben einer zwanzigbändigen Ausgabe zur karakalpakischen Folklore in russischer Sprache.

Vorträge der Sektion 2: Džangar – Probleme der Typologie des Epos und der Erzählung

1. *Das Džangar und seine wesentlichen Forschungsprobleme,* N. C. Bitkeev (Ėlista). Unter den aktuellen Problemen der Džangarforschung stehen an erster Stelle Fragen nach der archaischen Entstehung des Epos und seiner historischen Wirklichkeit, seiner territorialen Verbreitung und seinen unterschiedlichen, künstlerischen Traditionen, die den Jahrhunderte dauernden Entwicklungsprozeß des Epos mitgestalteten. Es wird auf die Notwendigkeit einer vergleichend typologischen Untersuchung der nationalen Džangarlieder unter besonderer Berücksichtigung sujethafter Ähnlichkeiten und „Mikrosujets" verwiesen.

2. *Die Widerspiegelung einiger einzigartiger Traditionen in den mongolischen und kalmückischen Versionen des Džangar,* Ch. Sampildėndėv (MVR). Anhand kalmückischer und mongolischer Džangarlieder wird der Charakter der Reflexionen von einzigartigen Sitten und Bräuchen beschrieben. Die Analyse kommt zu dem Schluß, daß das Epos im zentralasiatischen Kulturkreis entstanden sei und später eine variantenreiche Verbreitung erfahren hat.

3. *Der oiratische Gėsėr,* B. M. Narmaev (Leningrad).

4. *Eine altaiische Version des Džangar. (Sujet und Komposition),* I. B. Šinžin (Gorno-Altajsk). Die altaiische, 36.096 Verszeilen umfassende Version „Jangar", die der Verfasser in den Jahren 1977 bis 1980 nach dem Erzähler N. K. Jalatov niederschrieb, hat bis heute weder eine Erforschung noch eine Edition erfahren. Eine erste Analyse entdeckte sowohl vielzählige archaische, mythologische Einfügungen, die auf älteste Spuren des altaiischen Epos schließen lassen, als auch eine Reihe von Episoden, die Ähnlichkeit mit Motiven des Džangar aufweisen.

5. *Das Sujet über das Džangar in Tuwa,* D. S. Kuular (Kyzyl). Die Erzählung „Bogda Čangar chaan" steht unter den tuwinischen epischen Werken isoliert da und präsentiert sich wie ein Abzweig eines großen Epos. Das tuwinische Sujet über den kalmückischen Džangar darf als eigenständiges Džangarlied bezeichnet werden, das bei den „östlichen kalmückischen Stämmen" in Gebrauch war, die mit „westlichen tuwinischen Stämmen" Kontakt hatten.

6. *Spuren des Džangarstoffes bei den Tuwinen im Altai,* Erika Taube (Leipzig). Außer der Informantenaussage, daß ein Erzähler zu Beginn unseres Jahrhunderts „61 Geschichten des Džangar" vortrug, gibt es keinen direkten Hinweis auf den Džangar bei den altaiischen Tuwinen. In dem archaischen Epos Chan Tögüsvek finden sich stoffliche Parallelen zu zwei Gesängen des Džangar (jene um die Gestalten des Džangar und des Chonggor), die sich nicht nur auf einzelne Motive, sondern auf ganze Motivkomplexe samt bestimmten Details beziehen. Das spricht dafür, daß Džangar und Chan Tögüsvek selbständige Formen eines gemeinsamen stofflichen Substrates darstellen d.h., daß sich der stoffliche Kern des Džangar bereits vor der Abwanderung der Kalmücken aus Zentralasien ausgeprägt hatte und in dieser Region überliefert wurde.

7. *Typologie des Märchenepos mongolischer Völker,* Elizaveta Vasil'evna Barannikova (Ulan-Udė). Ein typologischer Vergleich zu den Märchen der Burjaten, Kalmücken und Mongolen stellt neben originären, spezifischen Zügen eine Vielzahl von Gemeinsamkeiten in den Sujets, bei den handelnden Personen und in den künstlerisch darstellenden Mitteln fest, was sich aus der historisch-genetischen und ethno-psychologischen Verwandtschaft dieser Völker erklärt.

8. *Das adygeische Epos Nartcher und das kalmückische Džangar,* A. M. Gadagatl' (Majkop). Eine vergleichend gegenüberstellende Analyse, die sich auf ausgewählte Parameter des Džangar und der Nartendichtung beschränkt, kommt zu dem Ergebnis, daß es sich um archaische Epen ohne historische Wirklichkeit handelt, über deren Formierung keine zeitlichen Angaben gemacht werden können. Die ihnen gemeinsamen, bzw. ähnlichen Züge, Motive und Sujets entspringen einer gemeinsamen Vorstellung vom Kampf der Helden um das Glück und Wohlergehen der Menschheit.

9. *Die gemeinsamen Motive in der Džangariade, den burjatischen Uliger und Märchen,* S. S. Bardachanova (Ulan-Udė). Die gemeinsamen Motive, Sujets und Attribute des untersuchten Gegenstandes werden in sechs Gruppen vorgestellt: 1. Die Kindheit des Helden; 2. Heldenfahrten und Heldenschlaf; 3. Der Widerstand des Helden gegen die Mächte der Unterwelt; 4. Frauenbilder im Heldenschicksal; 5. Der weise, hellseherische Alte und 6. Das Pferd des Helden.

10. *Zwei ähnliche Sujet des Džangar aus B. Ja. Vladimircov's Sammlung und aus dem Uws-Bezirk (MVR)*, Ágnes Birtalan (Budapest). Es werden die Strukturen der beiden ähnlichen Sujets mit Hilfe des strukturalischen Modells verglichen und die Motive der Endungen dieser beider Varianten auf dem Hintergrund buddhistischer Ikonographie gegenübergestellt.

11. *Buddhistische Elemente im Džangar-Epos*, Klaus Sagaster (Bonn). Es hat eine unterschiedlich starke Ausprägung von buddhistischer Ideologisierung des Epos stattgefunden. Dies wird lexisch, durch die Behandlung von Sanskrit-Lehnwörtern nachgewiesen. Inhaltlich erscheint der Held Džangar als verkörperter Buddha, der den Sieg über das Böse herbeiführt und die buddhistische Idealordnung (qo*y*ar *y*osun) verwirklicht.

12. *Eine Besonderheit in der Darbietung karakalpakischer und kalmückischer Volkserzähler*, A. Alymov (Nukus). Die Gemeinsamkeiten im Epos Džangar und in den karakalpakischen Epen Edige, Alpamys, Koblan, Kyryk kyz, Šar'jar und Maspatša, wie z. B. der Kampf der Helden gegen fremde Eindringlinge und die Verteidigung der Heimat gegen Eroberung und Unterdrückung, werden als Reflexion von gemeinsamen, sozialpolitischen, ökonomischen Momenten im historischen Schicksal beider Völker interpretiert. Auf diesem Hintergrund bekunden die kalm. Džangarči- und die karakalpak. Žyrau-Epensänger ein großes Können bei der Verwirklichung des Triumphes der großartigen Kräfte des menschlichen Geistes auf der Basis hochmoralischer Prinzipien.

13. *Das Džangar und das Illi der Vajnachen. (Typologische Verbindungen und Genrebesonderheiten)*, Ismail Bulačevič Munaev (Groznyj). Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten in der Typologie und dem Genre des Džangar und des Illi der Tschetschenen-Inguschen erklären sich aus den unterschiedlichen, stadialen Entwicklungsebenen beider Epen, wobei das Illi einer späteren Etappe in der Entwicklung des Volksepos angehört. Dies drückt sich im Illi besonders darin aus, daß der Kampf des Helden um das Wohlergehen des Volkes eine Fortsetzung erfährt, die im demokratischen Kampf gegen die Unterdrückung durch die eigene Aristokratie besteht.

14. *Über die Džangarči*, L. O. Indžiev (Ėlista).

15. *Zur Frage der Verbreitung des Epos Džangar*, R. Narantuja (MVR).

16. *Der heilige Baum „Tengrichan" bei den turk-mongolischen Völkern. (Nach dem Material kumückischer Folklore und dem Epos Džangar)*, I. A. Chalipaeva (Machačkala). Kult und Rituale um den Lebensbaum, auch Weltenbaum genannt, der als Bindeglied den göttlichen Vater Himmel und die göttliche Mutter Erde verbindet, waren allen alten turk-mongolischen Völkern gemein. Im Džangar Epos erscheint er als Galbar-Zandan und er existierte vom 7.–10. Jh. ebenso auf dem südlichen Siedlungsgebiet der Kumücken in der Region Chamrin, wo noch heute ein heiliger Baum existiert, der von der örtlichen Bevölkerung „Tengrichan" benannt wird.

17. *Die untergehende epische Welt. (Nach dem Material des Epos der chinesischen Nanay)*, Liu Kui Li (Peking).

18. *Die Džangarforschung in den USA*, Araš Bormanžinov (USA). In einem kurzen Vortrag werden die Arbeiten und das Verdienst von Nikolaj Nikolaevič Poppe um die Džangarforschung gewürdigt, der gegenwärtige Stand der Forschung, und der Anteil des Verfassers hieran zusammengefaßt.

19. *Die literarisch-epische Tradition und der Buddhismus. (Nach dem Material mittelalterlicher Literatur der Völker Indochinas)*, Ju. M. Osipov (Leningrad). Die Probleme der Wechselbeziehungen von oralem und schriftlichem, künstlerischem Schaffen in der geistigen Kultur der Völker des Fernen Ostens, Zentralasiens, Süd- und Südostasiens sind untrennbar verbunden mit den Besonderheiten des regionalen, vorreligiösen Glaubens und den Einwirkungen mächtiger religiöser Systeme. Insbesondere läßt sich in der Evolution epischen Schaffens der Völker Indochinas (Laos, Thailand, Kambodscha, Birma, Java) der Einfluß der Buddhisierung als eine fremdländische Kultur durch die Übernahme buddhistischer Werte feststellen.

20. *Zum Spezifikationsproblem der nationalen künstlerischen Form*, S. I. Garmaeva (Ulan-Udė). Der Umstand, daß bei der Formierung der nationalen, künstlerischen Form des Epos der Alltag, die Natur, die materielle Welt und das konkrete Leben eines Volkes eine entscheidende Rolle spielen, erlaubt es, von spezifischen Zügen bei der Ausformung nationaler künstlerischer Traditionen zu sprechen.

21. *Die Traditionen des Džangar und des Gésér im System der modernen mongolsprachigen Literaturen*, È. A. Ulanov (Ulan-Udė).

Die ideell-ästhetischen Einwirkungen der Folklore auf die Literatur sind bedeutsam und vielfältig, da die Folklore in sich die Erfahrungen von Generationen vereint. Während der Entwicklung der sowjetischen Literatur hat sie, bzw. haben die Epen Džangar und Gėsėr die künstlerische Darstellung von Wirklichkeit erheblich erweitert.

22. *Die Traditionen des folkloristisch-epischen Künstlerischen in der modernen kalmückischen Prosa,* Raisa Aleksandrovna Džambinova[2] (Ėlista). Eine Untersuchung zur Dynamik von der Transformation normativer Ästhetik in künstlerisch-philosophische Denkensweise zeigt, daß seit den 60er und 70er Jahren unter den modernen Schriftstellern eine lebhafte Diskussion über den Gebrauch des folkloristisch-epischen Künstlerischen geführt wird. Besonders seit den 70er und 80er Jahren macht sich der Einfluß von Volkserzählungen, Legenden, Überlieferungen und folkloristischer Poetik auf die ästhetische und geistige Orientierung der zeitgenössischen, nationalen Schriftsteller bemerkbar. Unter den kalmückischen Prosaisten läßt sich die Tendenz von Vertiefung, Erfassung und Erneuerung nationaler, künstlerischer Traditionen feststellen.

23. *Literatur und Folklore: Das Problem des Helden,* B. B. Lidžieva (Ėlista). Bei der Formierung des Ideal vom „Neuen Menschen" für die zeitgenössische kalmückische Literatur, kommt den Traditionen des Epos Džangar, auch gerade hinsichtlich der gegenwärtigen Renaissance des nationalen Selbstbewußtseins ganz besondere Bedeutung zu.

Vorträge der Sektion 3: Džangar – Probleme der Geschichte und der Kultur

1. *Der Beitrag von Nomto Očirov zur kulturellen Renaissance des kalmückischen Volkes,* Ljudmila Sibil'evna Burčinova & A. I. Naberuchin[3] (Ėlista). Die letzten vorrevolutionären Dekaden stellten eine besondere Etappe bei der nationalen und kulturellen Renaissance

2 Die Vorträge von Fr. R. A. Džambinova und B. B. Lidžieva wurden nicht persönlich gehalten, sondern der Sektion eingereicht.

3 Vorgetragen von A. I. Naberuchin.

des kalmückischen Volkes dar. Jene Zeit des Aufschwungs nationalen Selbstbewußtseins, für die die Verbindung einer neuen Vorstellung vom Epos Džangar als einzigartigem Kulturgut mit dem sich entfaltenden, nationalen Selbstbewußtsein des kalmückischen Volkes charakteristisch war, brachte eine junge, suchende und politisierende Intelligenz hervor, zu deren herausstechendem Vertreter Nomto Očirov zählt, der das Repertoire des Epensängers Ėėljan Ovla niederschrieb und die erste Edition des zehn Gesänge umfassenden Džangar vorbereitete.

2. *Besonderheiten der Ausführung burjatischer Uliger,* R. N. Dugarov (Ulan-Udė). Bei der Ausführung burjatischer Uliger lassen sich bestimmte Regeln, Bräuche und Gewohnheiten feststellen. Ein besonderes strukturelles Merkmal besteht in der Abschweifung vom Haupttext, indem dieser durch Liedeinschübe begleitet wird. Zur Demonstration der Textabschweifungen werden Bandaufnahmen in der Ėchirit-Bulagat, der Chori- und Onon-Liedtradition abgespielt.

3. *Bericht über eine Dienstreise nach Kičiner,* Mergen Lidžinovič Kičikov (Kaluga). Anläßlich des 80. Jahrestages der Erstausgabe des Džangar unternahm der Verfasser vom 8. bis 11. August des Jahres 1990 eine Dienstreise zur Grabstätte des Nomto Očirov nach Kičiner, sowie zur Sovchoz Kičinerovskij, wo sich das Museum „Ėėljan Ovla" befindet, in dem A. Pjurbeev im Jahre 1927 die Erstausgabe entdeckte, und schließlich zur Sovchoz Červlennyj, dem ehemaligen Sitz der Aristokraten Tundutov, bei denen N. Očirov als Verwalter gearbeitet hatte.

4. *Die Oiraten in der Epoche der Komposition des Epos Džangar,* V. P. Sančirov (Ėlista). Die Komposition des Epos Džangar, dessen episches Land „Bumba" im Altai und seinen angrenzenden Gebieten lokalisiert wird, fand unter den Oiraten nicht vor dem 14. Jh., sondern in der anschließenden, ca. 100 Jahre währenden Periode der oiratischen Staatsformation statt. Jene ist charakterisiert durch den feudalen Partikularismus in der Mongolei, beginnend mit dem Niedergang der Yüan Dynastie im Jahre 1368, durch die Ermordung des Ėlbeg chan im Jahre 1399 und durch die Herausbildung der oiratischen Herrscherdynastie Coros (Batula čing sang – Togon taiši – Ėsen taiši).

5. *Die Heeresorganisation der Oiraten vom 14. bis zur ersten Hälfte des 17. Jhs. (unter Benutzung von Daten aus dem Epos Džangar),*

K. P. Šovunov (Ėlista). Unter dem Aspekt, daß die Heeresorganisation, wie sie im Zuge der mongolischen Staatsformation unter Čingis chan entstand, von außerordentlicher Bedeutung für die soziale Organisation der oiratischen Gesellschaft war, werden die Komplexe Bewaffnung, Truppengattung, Rekrutierung, Ausbildung, Disziplin, Moral, Ideologie etc. behandelt.

6. *Die geografischen Realien des Epos Džangar nach kartografischen Quellen,* Ivan Vasil'evič Borisenko (Ėlista). Es werden geographische Karten als Quellen zur territorialen Verbreitung der Kalmücken und zur Lokalisierung onomastischer Bezeichnungen im Epos Džangar untersucht. Eine Gegenüberstellung der Geographie in den dzungarischen Karten des Schweden I. G. Renat, der sich von 1716 bis 1733 in Gefangenschaft der Oiraten befand, und ihrer Duplikate, die zu Beginn des 18. Jhs. von Jesuiten für den chinesischen Kaiser K'ang-hsi erstellt wurden, mit der des Epos Džangar, findet Berührungspunkte bei den Hydronymen, Oronymen und Toponymen.

7. *Das Džangar als künstlerisches Abbild nomadischer Zivilisation,* K. O. Ėrdnieva (Ėlista). Im Džangar sind die Realien des nomadischen Lebens synthetisiert, spiegeln sich die Genesis und die grundlegenden Züge des nomadischen Feudalismus als künstlerisches Abbild wider. Es werden Kategorien der sozialen Schichtung, Fragen des Eigentums, des Tributes und der Besteuerung untersucht, die die Konzeption vom nomadischen Feudalismus, wie sie von B. Ja. Vladimircov vertreten wurde, bestätigen.

8. *Das Džangar – eine äußerst wichtige Quelle zum Studium von Archäologie und Städtebau,* Urjubdžur Ėrdnievič Ėrdniev (Ėlista). Archäologische Ausgrabungen im Baikalgebiet, in der Mongolischen Volksrepublik, sowie in der Dzungarei, und Schriftdenkmäler bestätigen die Existenz einer vergangenen, mongolischen Baukultur, wie sie im Epos Džangar beschrieben ist. Jene Stellen des Džangar, die sich auf die Architektur von Festungen, Türmen etc. sowie auf das Bauwesen beziehen, stellen auf keinen Fall eine Reflexion architektonischer Bauwerke der Perser dar, wie dies von B. Ja. Vladimircov und A. Š. Kičikov angenommen wurde.

9. *Das Epos Džangar: Methodologische Probleme bei einer philosophischen Kulturforschung,* M. P. Bitkeev (Rostow am Don). Die zentrale Idee des Džangar handelt von dem idealen Staat, von einer differenzierten und idealen Gesellschaft. Dem steht antithe-

tisch die historische Wirklichkeit von der sozialökonomischen Instabilität in der Existenz der oiratischen Nomaden jener Zeit gegenüber. Das Džangar erscheint somit als Ausdruck einer reflektierten Form gesellschaftlichen Bewußtseins, das die Transformation von einer gentilgesellschaftlichen Ordnung zur Institution eines polyethnischen Staates als kulturelle Sozialisierung des Menschen in der Gesellschaft verarbeitet.

10. *Über die Stellung der Volkskunst im gesellschaftlichen Bewußtsein,* Boris Vasil'evič Popov (Kiew). Wie in der Kalmückischen ASSR, kommt es gegenwärtig auch in der Ukrainischen SSR zu einer Renaissance nationaler Kultur und ihrer Duma-Volkslieder. Die Volkskunst, so das kalmückische Epos Džangar, die ukrainischen Dumalieder und die russischen Sagen, besitzt außer der allgemein anerkannten ästhetischen auch eine sozialorganisatorische Funktion, die sich in ihrer Einwirkung auf die Lebensweise manifestiert.

11. *Die gemeinmongolischen, kulturellen Traditionen im Epos Džangar,* Natalija L'vovna Žukovskaja (Moskau). Im Džangar läßt sich eine Vielzahl von Kulturelementen mit gemeinmongolischen Zügen feststellen, die sich auf Erscheinungen der Sozialstruktur (Dualorganisation), auf die Dimension des räumlich-zeitlichen Kontinuums, auf die Tierwelt aus der Sicht des Nomaden (Tierstil), auf die materiellen Gegenstände einer Nomadenkultur sowie auf ihre Feste, Zahlen- und Farbensymbolik beziehen.

12. *Die Dialektik des Einmaligen, Besonderen und Allgemeinen in der Konzeption der Vervollkommnung des Menschen im Epos Džangar,* O. B. Bembeev (Ėlista). Von der Position der marxistischen Theorie über die Persönlichkeit ausgehend, wird der Versuch einer Interpretation von der Idee der Vervollkommnung des Menschen, seinem Streben nach Persönlichkeit und Freiheit im Epos Džangar unternommen. Auf diesem Hintergrund werden die Kategorien vom Allgemeinen (Nation, Volk, Menschheit, das Land Bumba), Besonderen (personifiziert bei den Akteuren der Heldendružina) und Einmaligen (Džangar als der führende Held der družina) sowie ihre dialektischen Beziehungen zueinander untersucht.

13. *Einige Fragen zur Untersuchung von Erkenntnis- und Erziehungstraditionen der mongolischen Völker,* Širab-Nimbu Rinčinovič Cydenžapov (Ulan-Udė). In einer Polemik mit westlichen Wissen-

schaftlern (Federson, Lessing, Rupen) und chinesischen Quellen wird mit Hinweis auf die spezifischen Produktionsbeziehungen des mongolischen Nomadismus und den sich hieraus ableitenden Erziehungstraditionen der Auffassung widersprochen, daß die mongolischen Völker kulturlose Nomaden gewesen seien, die unfähig waren eigenständig materielle und kulturelle Werte zu schaffen, und deren Kultur hauptsächlich von benachbarten Ländern (China, Tibet, Zentralasien) entlehnt sei.

14. *Das Džangar und die Ethnopädagogik der Kalmücken*, Očir Džagaevna Mukaeva (Ėlista). Das seit Jahrhunderten mündlich überlieferte Epos Džangar ist in der Vergangenheit, bis zur Einführung des staatlichen Bildungswesens in unserem Jahrhundert ein vorzüglicher Übermittler pädagogischer Tradition und Kultur des kalmückischen Volkes für die heranwachsenden Generationen gewesen. Wie die Persönlichkeit des Helden Džangar und die seiner Mitstreiter offenbart, besteht das epische Leitmotiv der pädagogischen Idee im Ideal vom und in der Formierung des vollkommenen Menschen.

15. Norbu (Sinkiang).

16. *Das Džangar – ein Denkmal der Volkspädagogik*, N. N. Ubušaev (Ėlista). Das kalmückische Heldenepos Džangar ist ein Denkmal der Volkspädagogik und kann als Quelle bei der Untersuchung pädagogischen Gedankengutes, von Sitten, Bräuchen und Traditionen des kalmückischen Volkes dienen.

17. *Relikte der Muttergens im Epos Džangar*, Ėl'za-Bair Macakovna Gučinova (Ėlista). Eine Untersuchung zur gesellschaftlichen Stellung und Rolle der Frau kommt zu dem Ergebnis, daß sie im Epos nicht adäquat dargestellt wird und daß sich neben den Reflexionen von frühfeudal patriarchalischen Beziehungen im epischen Zyklus Džangar Sujets von Relikten präpatriarchalisch gesellschaftlichen Beziehungen finden lassen, die von einer Epoche der Muttergens zeugen.

18. *Das Epos und das Opferritual bei den mongolischen Völkern. Zur Semantik des Ritus*, V. M. Viktorin (Astrakhan'). Die mongolischen Heldenerzählungen Džangar und Gėsėr verhelfen zu einem besseren Verständnis der Semantik von Opferritualen vom Typus „tajlagan", da an jene Rituale im Epos selbst erinnert wird und eine enge Korrelation zwischen den diesbezüglichen epischen Vorstellungen und denen des Brauches besteht. An epischen Beispie-

len zum Verlobungsritual, zum Tier-, Sonnen-, Lebensbaum-, Berg-Obokult, und der Totenerweckung werden animistische und schamanistische Elemente aus vorbuddhistischer Zeit dargelegt.

19. *Über die buddhistischen Elemente im Epos Džangar,* Ė. P. Bakaeva (Ėlista). Die Untersuchung zu den buddhistischen Elementen im Epos Džangar und zum Problem der Annahme des buddhistischen Glaubens stellt die verbreitete Meinung von der Lamaisierung der Oiraten-Kalmücken zu Beginn des 17. Jhs. in Frage und assoziiert die Herkunft jener Elemente mit der Lamaisierung des mongolischen Reiches seit dem 13. Jh.

20. *Über den Tierstil im Heldenepos,* M. A. Očir-Gorjaeva (Ėlista). Ausgehend von archäologischen Ausgrabungen bei Tuwa, in der Nordwestmongolei, jüngsten Funden des Verfassers in der KASSR, die die Herodot'sche Hypothese von der asiatischen Herkunft der skythischen Kultur bestärken, und den Elementen des skythisch-sibirischen Tierstils in den turk-mongolischen Epen Manas, Gėsėr und Džangar wird der Beitrag, den die Archäologie zur Erforschung der historisch-genetischen Schicht des Džangar leisten kann, dargelegt.

21. *Die kosmologischen Ansichten der Džangariaden,* Džangar B. Pjurveev (Moskau). Im Džangar lassen sich entstehende, weltanschauliche Aspekte des Tengrinismus [tengrianstvo] aufspüren. Sie treten besonders bei den Sujets zu Tage, die Raum und Zeit behandeln. Im Džangar werden die starken Figuren, z. B. der Held und seine Waffen, aber auch die Tierwelt, den kosmologischen Objekten wie Himmel, Sonne und Raum gegenübergestellt.

22. *Zu den mongolischen Einflüssen in der epischen Nartendichtung der Osseten,* Tamerlan A. Guriev (Ordžonikidze). Eine Untersuchung der mongolischen Einflüsse in den Narten der Osseten kommt zu dem Ergebnis, daß die seinerzeit erstmals von V. I. Šabaev aufgestellte und abgelehnte These, bei den Narten handele es sich um das Epos der Alanen mit mongolischen Einflüssen, sich doch als richtig erweist.

23. *Zur oralen Tradition des Džangar in China,* Sodnamravtan (China). Ein Bericht über die in ihren alten Entstehungs- und Verbreitungsgebieten der Inneren Mongolei und Chinas bis heute vorhandene orale Tradition von Džangar- und Gėsėrvarianten, deren Umfang das bisher Bekannte bei weitem übersteigt. Der Verfasser berichtet über seine Arbeit bei der Sammlung dieser Erzählungen.

24. *Die Džangaredition in der Mongolei,* Tubšin (Huhhot/China). Als einer jener Redakteure, die an der ersten Edition der Džangarausgabe der Inneren Mongolei in Altmongolisch mitgewirkt haben, berichtet der Verfasser über das Entstehen der Publikation.

25. *Zur Frage von den historischen Wurzeln des Epos Džangar (6. bis 18. Jh.),* G. O. Avljaev (Ėlista). Zu den bisher ungenügend untersuchten Problemen des Epos Džangar, die mit der Ethnogenese der Oiraten und Kalmücken verbunden sind, zählen die Fragen nach der historischen Wirklichkeit des Epos, nach der Rekonstruktion seines historischen Panoramas und der historischen Bearbeitung der epischen Anthroponyme. Die Ethnogenese der Oiraten wird mit der Zerschlagung des uigurischen Chanates durch die Enisej-Kirgisen im Jahre 840 in Verbindung gebracht, bei der sich die Dörbön-Oirat aus den Ultus-Tatar herausbildeten. Zu eben jener Zeit gab es einen historischen Džangar chan (chin. Zhen'-jan'), der seine Herkunft von den protomongolischen Ašin ableitete und Begründer des osttürkischen Chanates wurde.

Vorträge der Sektion 4: Das Džangar und die linguistischen Aspekte zur Erforschung des Volksepos

1. *Das Džangar und die Chronologie der Divergenz mongolischer Sprachen,* E. A. Kuz'menkov (Leningrad). Nach den historischen Quellen begann die Isolierung der nordmongolischen Ethnien (Burjaten, Kalmücken, Chalcha) schon zu Beginn des 13. Jhs. Der Differenzierungsprozeß ihrer Dialekte kann jedoch unabhängig hiervon und von der politischen Isolation der Burjaten und Kalmücken im 17./18. Jh. zu einem früheren oder späteren Zeitpunkt eingesetzt haben. Untersuchungen zur historischen Phonetik datieren die Divergenz nicht vor das 14. Jh. Nach einer lexisch-statistischen Analyse beginnt dagegen die Divergenz für das Burjatisch-Chalchaische vor 700 Jahren, die des Kalmückisch-Chalchaischen vor 900 Jahren.

2. *Über die syntaktische Originalität des Epos Džangar,* G. C. Pjurbeev (Moskau). Der Versuch zur Bestimmung einer allgemeinen Charakteristik des syntaktischen Aufbaus und der Grundzüge der Phrasenstruktur im Epos Džangar.

3. *Über die aspektzeitliche Struktur des Epos Džangar,* G. S. Dugarova (Ulan-Udė). Eine vorläufige Analyse zu den Zeitformen der Verba in der epischen Erzählung, zum Anteil aspektzeitlicher Kategorien, Formen und ihrer syntagmatischer Wechselwirkung bei der Strukturisierung des Textes nennt als wesentliche Komponenten (Achsen) der Struktur, erstens die fortschreitende Handlungsentwicklung und zweitens die Hintergrunderzählung, auf die sich die eigentliche Handlung pausenhaft rückbeziehen kann.

4. *Einige Beobachtungen über die Lexik der Sprache im Džangar,* C. B. Budaev (Ulan-Udė). Ein Vergleich der Lexik, des an Wortmaterial reichen Heldenepos Džangar mit burjatischem und chalchamongolischem Sprachmaterial weist auf die Häufigkeit gemeinmongolischer Wörter und die Spezifik burjatischer und chalchamongolischer Lexik im Epos hin.

5. *Zur Semantik der Bezeichnung Bumba – des Landes des Džangar,* R. N. Dugarov (Ulan-Udė). Ein ethymologischer Beitrag zur Semantik der Bezeichnung des mythologischen Landes im Epos Džangar, der sich toponymisch auf die Region des Kuku-nor, sowie ethno- und anthroponymisch auf die Golok- und Kuku-nor Chošout am Oberlauf des Huang he und des Amdo bezieht. Linguistisch geht die Bezeichnung „Bumba" auf die Wurzel „bum", d.h. die Zahl 100.000 zurück, deren semantische Erklärung von der vielzähligen Nachkommenschaft der Golok, bzw. der Größe ihrer Viehherden abgeleitet wird.

6. *Zur Semantik des Namen Gėsėr-bogdo-chan,* R. D. Nimaev (Ulan-Udė). Auf dem Hintergrund der epischen Traditionen der Völker Zentralasiens des 8.–11. Jhs. wird in einem anthroponymischen Beitrag die Semantik von Namen und Titeln des Šan-Kunžo und des Gėsėr-bogdo-chan (tib.: Čže Gėsėr-čžalpo) analysiert.

7. *Die nomina propria in epischen Werken,* L. V. Šulunova (Ulan-Udė). Eine Untersuchung zu den nomina propria im Heldenepos des burjatischen Volkes „Abaj Gėsėr" (aufgenommen nach dem Erzähler P. Petrov und niedergeschrieben von I. D. Madason) findet zu dem Ergebnis, daß die Namen und Bezeichnungen im onomastischen Raum des Epos als reale (Anthropo-, Topo-, Zoonyme) und fiktive (Mytho-, Theo-, Demonyme) Objekte erscheinen.

8. *Die Lexik des Džangar. (Anhand von Lexemmaterial bezüglich der Benennung für Kleidung, Waffen, Alltagsgegenstände, Wohnungen),* B. B. Mandžikova (Ėlista). Die umfangreiche Lexik, die die

Gegenstände der materiellen Kultur des kalmückischen Epos umfaßt, wird in vier Gruppen systematisch behandelt.

9. *Der Altai und der Changai im Epos Džangar und der Folklore mongolischer Völker,* V. Ė. Očir-Garjaev (Ėlista). Die Häufigkeit des Vorkommens der Oronyme Altai und Changai in der kalmükkischen Folklore und dem Epos Džangar darf nicht dazu verleiten, die Handlung des Epos mit den realen Gebirgszügen zu verknüpfen oder gar zu identifizieren. Vielmehr drückt sich bei den genannten Oronymen ein populärgeographisches Verständnis mit abstrakt typologischer Bedeutung aus.

10. *Über die lexische Eigentümlichkeit burjatischer, epischer Werke,* S. D. Badmaeva.

11. *Das Džangar und die Entwicklung des phonetisch-morphologischen Systems der kalmückischen Literatursprache,* Dordži Antonovič Pavlov (Ėlista). In den von A. A. Bobrovnikov, K. F. Golstunskij und A. M. Pozdneev besorgten Publikationen des Džangar und besonders in den von N. Očirov, unter der Leitung von V. L. Kotvič im Jahre 1908 veröffentlichten 10 Džangarliedern lassen sich die konkreten phonetischen Prozesse der letzten Etappe der mittleren Entwicklungsperiode der kalmückischen Literatursprache verfolgen. Die sprachlichen Erscheinungen jener mittleren, sowie die der seit dem Jahre 1917 andauernden, letzten Entwicklungsperiode werden im einzelnen aufgeführt.

12. *Die Sprache des Epos Džangar und die oiratische Literatursprache,* N. S. Jachontova (Leningrad). Oiratische Literatursprache, Umgangssprache und die Sprache des Epos Džangar existierten zeitgleich und parallel zueinander. Dabei steht die Sprache des Epos wegen ihrer kontinuierlichen oralen Tradition der realen Umgangssprache vielfach näher als die Schriftsprache.

13. R. O. Očirova

14. *Zur Untersuchung der Prosodik des Epos Džangar,* T. S. Esenova & K. U. Mandžieva (Ėlista). Als Beitrag zum Intonationsverständnis der modernen kalmückischen Sprache wird die Spezifik des prosodischen Musters im Epos, der Intonierung in der Melodie der Gesänge bei der oralen Tradition der Džangarči an den Syntagma, der Intonation, Intensivität, an den Silbenlängen und Pausen eines Džangarliedes aufgezeigt.

15. *Verba mit dem Suffix -l im Epos Džangar,* S. L. Čarekov (Leningrad). Das Suffix -l zählt zu den produktivsten, wortbilden-

den Suffixen der kalmückischen Sprache. Im Epos Džangar erscheint es bei 126 Verba, die zu 70 % von Substantiva, hauptsächlich von gegenständlichen Substantiva gebildet wurden. Ausgehend von der Annahme, daß die Semantik jener Derivate nicht nur von der Bedeutung des Suffix, sondern auch vom Charakter des abgeleiteten Stammes abhängt, werden die Verba in drei semantisch unterschiedliche Gruppen klassifiziert und untersucht.

16. *Wortbildende Tendenzen in der modernen kalmückischen Sprache im Vergleich mit der Sprache des Epos Džangar,* D. A. Suseeva (Ėlista). Im Vergleich zur epischen Sprache hat sich die wortbildende Basis in der kalmückischen modernen Sprache erheblich verbreitert. Dies wird an unterschiedlichen, sprachlichen Erscheinungen deutlich gemacht. So gibt es z. B. im Unterschied zur Sprache des Džangar, die nur 36 wortbildende Suffixe aufweist, in der modernen kalmückischen Sprache 42 wortbildende Suffixe, durch die Substantiva von Verbstämmen abgeleitet werden.

17. *Die burjatische Übersetzung eines Džangarliedes,* A. N. Sodnomov (Ulan-Udė). Die von Choca Namsaraev und C. Galsanov besorgte und im Jahre 1940 in Ulan-Udė herausgegebene Übersetzung eines Džangarliedes nach der in Latiniza veröffentlichten Vorlage des Džangar (Ėlista: 1935/6) stellt bis heute den einzigen Džangartext in burjatischer Sprache dar. Eine Untersuchung dieser Übersetzung zeigt, daß neben lexischen Unzulänglichkeiten die Vermittlung des epischen Stils und die Wiedergabe der philosophischen und ästhetischen Sichtweisen zu den größten Schwierigkeiten bei der Übersetzung zählten.

18. *C. Damdinsurėn über die Übersetzung des Džangar,* A. D. Cendina (Moskau). Es gibt verläßliche Hinweise darauf, daß der Akademiker C. Damdinsurėn eine eigenständige Übersetzung des Džangar ins Mongolische geplant hatte und die Editionen des Džangar in der Inneren Mongolei sowie in der MVR nicht für zufriedenstellend hielt.

19. *Kalmückische Entlehnungen in den russischen Übersetzungen des Džangar von S. A. Kozin und S. I. Lipkin,* L. B. Oljadykova (Ėlista). Die von S. A. Kozin (philologisch) und S. I. Lipkin (poetisch) angefertigten russischen Übersetzungen der Džangarlieder, die im Jahre 1940 in Moskau und Leningrad publiziert wurden, werden auf ihre Verschiedenartigkeit, insbesondere auf ihre kalmückischen Lehnwörter hin thematisch, phonetisch-orthogra-

phisch und morphologisch untersucht.

20. *Über die Struktur kalmückischer Sprachdenkmäler des 18. Jhs.*, N. O. Kokšaeva.

21. *Über eine syntaktische Konstruktion des Epos Džangar*, Z. V. Ševernina.

22. *Zur Übersetzung des Džangar in die ukrainische Sprache*, V. P. Čudnyj (Kiew). Der Verfasser resümiert die Übersetzungsgeschichte des Epos in die ukrainische Sprache und liefert Proben seiner eigenen, gegenwärtigen Übersetzungsarbeit.

In der abschließenden Konferenzsitzung am Nachmittag des 24. 8. berichteten die Sektionsleiter V. M. Gacak (1. Sektion), E. V. Barannikova (2. Sektion), O. D. Mukaeva (3. Sektion) und G. C. Pjurbeev (4. Sektion) über Thematik, Umfang und Höhepunkte der gehaltenen Vorträge in ihren Sektionen und empfahlen der weiteren Džangarforschung eine Reihe projektorientierter Vorschläge. Das hohe Niveau der erfolgreich verlaufenen, wissenschaftlichen Konferenz wurde von allen übereinstimmend gewürdigt. Den Zusammenfassungen folgten die Abschlußreden von S. Bira (MVR), Vladimir Petrovič Neroznak, Ibragimovič Asmanov, Tamerlan A. Guriev, Valerij Dordžievič Pjurveev, L. O. Indžiev und Petr Cedenovič Bitkeev. Die Festredner drückten ihre Freude und Genugtuung über die Renaissance nationaler Werte der kalmückischen Kultur aus und betonten, daß die Konferenzbeteiligung ausländischer Wissenschaftler, die Verträge und Agreements über wissenschaftliche Zusammenarbeit mit ausländischen Instituten maßgeblich dazu beitragen, die Džangarforschung nunmehr auf ein internationales Forum zu heben.

A Preliminary Investigation of Manchu Tree Names in the *Wuti qingwenjian*

by

STEPHEN A. WADLEY

Portland

1.0 Introduction

The *Wuti qingwenjian* is the final of a string of topical dictionaries made during the Qing dynasty. It is actually nothing more than a penta-glot word-list, the words being in Manchu, Mongolian, Uighur, Tibetan and Chinese. This paper looks at a selected number of Manchu tree names found in that word-list.

The original *Wuti qingwenjian* has no preface or postface, but a photo-reproduction of the text made in 1957 by the People's press contains a short preface giving information about this string of topical dictionaries. I have employed that preface to give background information on those works.

1.1 Early Manchu Dictionaries

In the year 1673 the Kang Xi emperor gave a command to Fudali to prepare a dictionary of the Manchu language. He wished the scholars in the Hanlin academy to write the dictionary which was to be in Manchu with usage and definitions in Chinese. The project took thirty-five years to complete, the finished product appearing in 1708 (*Wuti qingwenjian* 1957, 1). The completed work did not have usage and definitions in Chinese, however. The entire text was in Manchu and was titled *han-i araha manju gisun-i buleku bithe* "An imperially commissioned mirror of the Manchu language" or in Chinese: *yuzhi qingwenjian*. The preface gives no explanation as to why there is no Chinese in the work.

The next work in the "mirror" series was a Manchu-Mongolian dictionary. It was based on the earlier Manchu dictionary though there was some revision, mainly being the elimination of quotations from early sources in the definitions. It was completed in 1717 and has the same Manchu title as the work listed above. The Chinese title was: *Man-Meng wenjian* "Mirror of the Manchu and Mongolian languages" (Poppe *et. al.* 1964, 162).

During the time of Qian Long a major revision of the Manchu dictionary was made. Over six thousand new entries were added, increasing the size of the work by over one-half. Revisions were made in the body of the text including the addition of Chinese character pronunciations for the Manchu, and Chinese glosses of the words, with pronunciations of the glosses given in Manchu script. This work was completed in 1771 and was given the title: *han-i araha nonggime toktobuha manju gisun-i buleku bithe* or *yuzhi zengding qingwenjian* "The imperially commissioned enlarged and revised mirror of the Manchu language".

1.2 Later Poly-glot Word-lists

Beyond this point it appears there were no more topically arranged dictionaries of the Manchu language made. Later works were simply word-lists with glosses of the words in other languages. They did not contain definitions of the Manchu words. The first of this group of books was the tri-glot "dictionary" first published according to Poppe *et. al* (1964, 163) in 1775, though listed as being published in the *Wuti qingwenjian* preface (1957, 1) as 1779. It was called the *han-i araha manju monggo nikan hergen ilan hacin-i mudan acaha buleku bithe* or in Chinese: *yuzhi manzhu menggu hanzi sanhe qieyin qingwenjian* "The Imperially commissioned three-part pronouncing mirror of the Manchu language in Manchu, Mongolian and Chinese characters". This work featured a pronunciation guide using a three character system rather than the traditional two character *fanqie* system used by the Chinese. There were glosses in Chinese and Mongolian to the Manchu words but the definitions in Manchu included in the earlier works were eliminated in this work.

1.2.1 The Quatro-glot

The next work is a quatro-glot glossary called *duin hacin-i hergen kamciha buleku bithe* or in Chinese *siti hebi wenjian* "Topical dictionary in four scripts". There is no date given for this work and it appears not to have been based on the three-language dictionary but rather on the earlier Manchu-Mongol dictionary. There are no pronunciations given, nor definitions. The writer of the *Wuti qingwenjian* preface speculates that it may have even appeared before the tri-glot dictionary.

1.2.2 The Penta-glot

The final work in this string of multi-language topical glossaries is the penta-glot dictionary: *han-i araha sunja hacin-i hergen kamciha manju gisun-i buleku bithe* or *yuzhi wuti qingwenjian* "The imperially commissioned mirror of the Manchu language in five scripts". It is much like the quatro-glot dictionary except that Uighur is added and there are pronunciations of the Tibetan and Uighur glosses in Manchu script. There are three known copies of the work still extant. Two are in the Palace Museum in Beijing and one is in the British Museum in London. There was no original preface to the work and it is not known when it was published, but it is assumed to have been towards the end of the reign of the Qian Long emperor. A lithograph of one of the palace works was produced by the Toyo Bunko in 1937 and a photo-reproduction of one of the palace works was made in 1957 by the *minzu chuban she*. For the present work, I consulted the copy of the 1957 photo-reproduction found in the University of Washington library. I was also able to obtain copies of the tree section of the *han-i araha manju gisun-i buleku bithe* and the *han-i araha nonggime toktubuha manju gisun-i buleku bithe*. These works constitute the basis of my investigation into Manchu tree names.

1.3 Problems with using the Penta-glot for comparative studies

At first appearance, the *Wuti qingwenjian* seems to be a rich source of material for the comparative linguist. The languages represent-

ed include two languages from each end of the Sino-Tibetan language family and three languages representing the three major branches of the Altaic language family. The problems the materials pose, however, are complex. One problem relates to lexicography. I will illustrate this by way of an example. The word "cedar" in English can refer to any of over thirty different trees of different species, genera and even families. What happens when "cedar" is glossed in another language? A look at several English-Chinese dictionaries can serve as an illustration: The *Oxford English-Chinese dictionary* glosses cedar as *xuesong* 'Deodar' (*Cedrus deodara*); the *New Practical English-Chinese Dictionary* has two: *xiyang shan* 'Western fir(?)' and the *xiangbai* 'fragrant cypress' (*Cupressus* and/or *Thuja*); the *Practical Chinese-English Dictionary* has *shamu* 'China fir' (*Cunninghamia lanceolata*); the *Mandarin Chinese Dictionary, English-Chinese* has *baishu* 'Mourning Cypress' (*Cupressus funebris*). Each of the glosses could be said to be correct (with perhaps the exception of *Cunninghamia lanceolata*) but none adequately describe the English word "cedar". The *Wuti qingwenjian* magnifies the problem five-fold, and, since one looks for the glosses found in the *Wuti qingwenjian* in other bi-glot dictionaries, the problem grows exponentially. This paper represents a preliminary attempt to solve some of the problems encountered when investigating Manchu tree names in these poly-glot dictionaries.

2.0 Manchu tree names investigated

I have limited this study to eleven trees found in the tree section of the work. These trees are all conifers. The Manchu names to be investigated are:

1) jakdan
2) holdon
3) indahun holdon
4) saksin
5) isi
6) mailasun
7) wantaha
8) fiyaksa (*takta moo* (see below))
9) mukdan moo
10) jaksun
11) ginciri moo

2.1 Choice of Tree Names for the Study

One reason for choosing conifers is that if one assumes the Manchu homeland to be somewhere in Eastern Siberia and/or Northeastern China, both areas originally heavily wooded with a variety of conifers, one would expect the Manchu conifer words to be likely to represent "good" Manchu words rather than calques or borrowings. I will treat each entry separately in the order given.

3.1 jakdan

Jerry Norman (1978, 154) glosses this word with "pine". This would be correct in the general English usage of pine to mean any sort of evergreen conifer. A number of the other trees in the list above are defined in the *han-i araha manju gisun-i buleku bithe* as being a type of *jakdan*. The Tibetan gloss is *tang sing* which Jaschke glosses as "fir, pine" (Jaschke 1881, 228). Lessing glosses the Mongolian gloss *narasu* as simply "conifers" (Lessing 1960, 565) though Bosson (1961, 190) renders the related Buriat word *narha(n)* as "pine" and Samuel Martin (1961, 251) indicates the Dagur cognate *narese* is a "cedar". It is interesting that the Uighur gloss in *arca* which generally refers to a cypress or a fir tree (see below) rather than a pine, the Uighur word for pine being *karagai*. The Chinese gloss is *song* which refers mainly to pine trees, though it can include a number of conifers in its common designations much like English "pine".

The description of the tree in the *han-i araha manju gisun-i buleku bithe* (hereafter referred to as the *Buleku*) is not very helpful in pinpointing a particular tree. It states the *jakdan* is "dense at the top and smooth at the bottom, the heart is solid, the bark thick, the leaves are called needles – they are like thorns. (They) live for many years". The *Buleku* also often gives a literary reference for its entries, much in the Chinese tradition. For the *jakdan* it selects a song from the *Shijing* entitled, "Tianbao" (mao no. 166). Legge's translation of it reads: (stanza six) "Like the moon advancing to the full, Like the sun ascending the heavens, Like the age of the southern hills, Never waning, never falling, Like the luxuriance of the fir and the cypress; May such be thy

succeeding line"! (Legge 1935, 258), (Legge translates *song* as "fir" in this instance).

The fact that the *Buleku* uses these literary references tells us something of the compilers. This was to be a work in Manchu that aimed to be as respectable as the best of the literary works in Chinese. The compilers, I would guess, were more interested in the literary aspects of their work than empirical conciseness. This may help to explain some problems in some of the tree definitons.

Komarov (1934 I, 132) lists Mongolian (Buryat) *narchun, narassun,* Kirghiz *karagai,* Bashkir *karagai, kharagai,* Tatar *narat* as words for the Scots pine (*Pinus sylvestris*), a tree that is common throughout Europe and Asia and lives a long time (up to 400 years). Perhaps the Manchu *jakdan* is referring to this tree in particular. *Pinus sylvestris* is a relatively common tree in the drier western portions of Manchuria.

3.2 holdon

Norman (1978, 134) has "siberian cedar" for this one. Perhaps he took this from Zakharov's dictionary, which glossed it as *sibirsky kedr* 'siberian cedar' which in fact, refers to *Pinus koraiensis* and/or the *Pinus sibirica* (earlier called *Pinus cembra var. sibirica* "Siberian stone pine"). But if Norman got his information from Russian sources, it appears others did also. For the Tibetan gloss, *tang rak (tan-rag)* Jaschke (1881, 228) has "cedar" with a question mark following. For the Mongolian gloss *hosi* (*xusi*) Lessing (1960, 991) has "cedar, Siberian pine". For the Buriat cognate, *xusa,* Bosson (1961, 226) has "cedar". The Uighur has *qaragai* 'pine', but a certain type of pine *imisi lik* which is not found in the dictionaries I consulted. The Chinese is *guosong* which generally refers to *Pinus koraiensis.*

The *Buleku* has the following description: "A type of pine (*jakdan*), tall and slender, grand and beautiful, leaves are in pairs, pine nuts grow on this tree. Since the wood is dense and it doesn't rot there is no better wood to make boats, dugouts, canoe dugouts and two man boats from." This would be a good description of *Pinus koraiensis* or *Pinus sibirica,* both common trees of the Northern Manchurian area and up into the Soviet Union. Both trees have edible pine-nuts; the nuts of the Siberian pine, according to Komarov (1934, 128), "... form an article of a special trade; they are a

favorite delicacy in many places ..." They are considered two of the best building material trees anywhere. The problem is that both trees have five needles per bundle rather than two needles.

The only other tree that can fit the description of the *Buleku* is *Pinus tabulaeformis* (*Pinus funebris* Komarov; *Pinus sinensis* Mayr; "Chinese pine", known in Chinese as *yousong*). It is a common tree of Southern Manchuria, growing throughout the North China Plain and as far South as Northern Sichuan. It has two or three needles per bundle and has edible pine-nuts. Its wood is used for lumber but it is not as good a lumber as the *Pinus koraiensis* or *Pinus sibirica*. Richardson (1966, 86) indicates *Pinus tabulaeformis* is also known as the "Horsetail pine" which could identify it with the following Manchu word *indahun holdon* except for the fact that it doesn't fit the description given in the *Buleku*. Regardless of the *Buleku* description, the most likely candidates for the term *holdon* are *Pinus koraiensis* and *Pinus sibirica*.

3.3 indahun holdon

If *holdon* refers to a type of pine tree, this tree could be translated as the "dog pine", since *indahun* is the Manchu word for "dog". Norman (1978, 148) has glossed this word with "siberian cedar" also. The Tibetan gloss, *tang nak*, looks a little suspicious. It is not in Jaschke and I would guess it is simply a dialect word for *tang rak* above. The Mongolian gloss is *nohai hosi*, *nohai* being the Mongolian word for "dog". The term does not appear in Lessing. The Uighur gloss is interesting: *suidang arca*. It is another term that cannot be found in the dictionaries I consulted. It is curious that the compilers shifted from *karagai* to *arca*. The Chinese gloss is *mawei song* 'horse-tail pine'. This term generally refers to the Masson pine (*Pinus massoniana*) which grows in China proper south of the Huai river and west as far as the Sichuan basin.

The description in the *Buleku* is as follows: "... shorter than the *holdon* and with many branches, no pine-nuts. This one's needles come in groups of four." If we exclude the *Pinus tabulaeformis* as being pine-nut bearing and a two needle per bundle pine, there still are a number of pine-nutless candidates for this term that grow in the Manchurian area. The one that seems most likely from the description is the *Pinus pumila* 'Dwarf stone pine'. It is short and

densely branched with five needles per bundle. The four needles per bundle must be a mistake. Pine trees with four needles per bundle are extremely rare. There are no such trees in Asia. The only four-leaved pine is the four-leaved pinyon (*Pinus quatrifolia*) found in Southern California.

Two things mar *Pinus pumila* as the best choice: it is not a common tree in Manchuria, growing generally further north and it does not closely resemble Masson pine. A common tree of Manchuria that is often mistaken for Masson pine is *Pinus densiflora* 'Japanese red pine'. It is not necessarily a short tree and has needles in bundles of two however. I would again disregard the *Buleku* description and choose *Pinus tabulaeformis* for this term.

3.4 saksin

Norman (1978, 232) glosses it as the Chinese juniper: *Juniperus chinensis.* He may have arrived at this by the definition found in the *Qingwen zonghui,* which glosses *saksin* as *shansong* and *gui. Gui* is an older Chinese word for the *yuanbai* 'Chinese Juniper' (*Juniperus chinensis*). *Shansong* could be any of a number of species of trees being characterized as having needles that appear singly on the stem rather than in bundles. The Tibetan gloss, *tang sdong,* is not found in Jaschke. For the Mongolian gloss, *gacura* (*gacuur-a*), Lessing (1960, 342) has "spruce: *Picea obovata.*" The Uighur gloss is *putak lik arca. Arca* is like the Chinese *shan,* it can refer to any of a number of species of trees, all seemingly characterized by having needles grow singly on the branches rather than in bundles. For example, in the *Uygurca-Hanzuca Lugat* (1982, 19) *arca* is glossed as *baishu* 'cypress'. In the *Uzbek-English School Dictionary* (Buronov 1969, 27) *arca* is listed as a "fir", but the Kazakh cognate *arsa,* is listed in the *Kazakh-English Dictionary* (p. 26) as "juniper". *Aq arca* 'white *arca*' is in the *English Uzbek Dictionary* (Buronov 1977, 77) as "cypress". *Putak lik* means "many branched" (*Uygurca-Hanzuca Lugat* 1982, 345). The Chinese gloss is *qiansong.* This is another word for what is now generally called *yunshan* 'spruce'.

The *Buleku* has the following description: "A type of pine (*jakdan*), tall and slender, needles are thick, they are short and thick growing in rows. Then a poem is quoted again from the *Shijing*:

This is entitled *"Zhu gan"* (*mao* no. 59) (stanza four) "The waters of the K'e flow smoothly; There are the oars of cedar and the boats of pine. Might I but go there in my carriage and ramble, To dissipate my sorrow"! (Legge 1935, 102). What Legge is translating as "cedar" is the Chinese *gui*.

This is a puzzling situation. Spruce and juniper aren't extremely similar in appearance. The Manchu *saksin* is attested as a word for "juniper" in Dmitrieva (1972, 198) but it is by itself. Most of the other Tungusic languages uses a variant of the Turkic *agac* as their word for "juniper". There is a type of juniper, *Juniperus rigida* (=*Juniperus dahurica?*), that is common in North China and Manchuria that has needles that look like a spruce. The general appearance of this tree, in fact, looks much like certain species of spruce. But the Chinese *gui* refers to juniper trees that look like *Juniperus chinensis* rather than the junipers that look more like the *Juniperus rigida*. Sometimes these two forms of juniper are divided into two separate genera, the former being called *Sabina* and characterized by having both juvenile and adult foliage on the tree, and the latter retaining the name of *Juniperus* and being characterized as having only the needle-like foliage. It would seem to me strange for a non-botanist to group these two trees together, though the bark and, I imagine, the wood looks similar. The fact that the Manchu word *saksin* is often used as a gloss for Chinese *gui* cannot be ignored however. The choices of trees for this term must be *Juniperus rigida* and *Picea obovata*.

3.5 isi

Norman (1978, 150) has the "Japanese larch" as a gloss. "Japanese larch" commonly refers to a type of larch that does not grow in the Manchurian area, *Larix kaempferi*, which grows in South China. The *Qingwen zonghui* (p. 35), using the *Buleku* as a source has the following description: "a cold climate tree, looks like the fir (*shan*), but heavily barked, Mongolians use it to make tea, the leaves freeze and fall off in the winter, in cold areas the roots don't rot, it has sharp thorns which are fierce if they prick one's hand. If you throw the wood into a hole filled with water, after a long time it turns into a whetstone. Ones that are buried around the Amur river also turn into whetstones."

The *Buleku* has essentially the same information: "Much like the *saksin*, the Mongols use the heavy new bark to boil for tea. It's needles fall in the winter. It grows in very cold areas like outside the Wutai border on the sides of the Xinggan mountains. It resists rotting by nature, if you are pricked on your hand by its thorns the poison is extremely bad, If you put the wood in water, after many years it turns into a whetstone, ones that are buried around the Black (Amur) river also change into whetstones."

The Tibetan gloss is *tang lut* which is not found in Jaschke. The Mongolian gloss in *hargai* (*xargai*) glossed by Lessing (1960, 936) as "larch tree". It is obviously taken from the Turkic word *karagai* 'pine', or vice-versa. The Uighur is *yahe lik karagai* which could not be found. The Chinese gloss *luoye song* which refers to the genus *Larix* in general.

Two local gazetteers (*difangzhi*), the *Heilongjiang zhi gao* and the *Jilin tongzhi* refer repeatedly to a tree they say is called *yiqi* by the locals. They say it is the name of a place and the locals couldn't think of any other name for the tree, so called it by the place name (Chang 1891, 2478). There is, in fact, a place called *yiqi gangzi* 'Yiqi hill' found in Jilin province in Dunhua county. The *Zhongguo gujin diming dacidian* (1931, 283) has a better idea as to the naming, saying the place was named after the tree, which grew abundantly there. It calls the *yiqi* the *xiye song* 'fine-leaved pine' and makes the same comment about the wood being used as a whetstone. I believe it can be no other than the *isi* of the Manchus. Komarov (1934 I, 122) glosses the Dahurian larch with Goldi *ssesse, issi*, Tungus (Evenki) *ssissi*, and indicates larch wood has a high specific gravity and actually sinks in water. The gazetteers also say something about its hardening properties indicating that it splits easily but if one buries it for a period of time, the splits will heal (Zhang 1983, *juan* 22, 12). There are two larch trees common in the area, *Larix gmelinii* (= Larix dahurica) called by the Chinese simply *luoyesong* or *Xing'an luoyesong*, named after the mountain range where it is found in abundance; the other, *Larix olgensis* called *huanghua song* 'yellow-flowered pine' or *Changbai luoye song*, again named after the mountain range where it is found. None of the larch trees have thorns or are poisonous, which makes the *Buleku* passage puzzling.

3.6 mailasun

Norman (1978, 192) has "arbor vitae, cypress". Dmitrieva (1972, 191) has this word listed under *Chamaecyparis pisifera* which is an unfortunate choice in that *Chamaecyparis pisifera* is a Japanese tree and has had only a limited number of cultivars introduced into the Mainland of Asia. The Tibetan gloss is *suk ba* (*sug-ba*) which Jaschke (1881, 560) glosses as the "Pencil cedar" and gives the scientific name *Juniperus excelsa*. The Mongolian gloss is *mailasu*, obviously the same word as the Manchu. Lessing (1960, 522) glosses the word as "cypress". (The Uighur gloss is *aq arca* 'white *arca*' glossed as "cypress" in the *English-Uzbek Dictionary* (Burunov 1977, 77). The Chinese gloss is *bai* glossed in most dictionaries as *Cupressus funebris*. There are a number of tree genera that look similar and tend to be subsumed under the general term "cypress". These are *Thuja, Cupressus, Chamacyparis, Biota,* and *Calocedrus*. Junipers are also close enough to be confused with these other genera. All of them are from the family Cupressaceae. The Turkic word *arca* is found generally in the Juniper species: *Juniperus excelsa*: Kirghiz *archa* (Komarov I, 146); *Juniperus polycarpos*: Russian *kara-archa* (Komarov I, 147); *Juniperus semiglobosa:* local Russian name *saur-archa* (Komarov I, 149); *Juniperus sabina*: Kazakh *kara-archa,* Altaic *ars, arsa,* Mongolian *khonin-artsa* (Komarov 1934 I, 150).

The *Buleku* indicates the tree is "somewhat like the pine (*jakdan*) but the leaves are flat". The only Tungusic gloss Komarov (1934 I, 148) gives for any of the genera listed above is for *Juniperus dahurica,* for which he gives the Goldi gloss *apa-ngkura*. It appears the Manchu word is borrowed from the Mongolian, so I would guess this is not a particularly common tree of the Manchu homeland. There are, however, a few of these trees growing in the Manchurian area. *Thuja koraiensis* grow in the Changbaishan area of Jilin province, preferring wetter areas of the mountain slope. The *Biota orientalis* (= *Thuja orientalis*) grows in all parts of Manchuria and throughout China in middle elevations, preferring the drier parts of the mountain slope. These two trees are very similar in appearance and could only be distinguished by a specialist. They are the most likely candidates for the Manchu term.

3.7 wantaha

Norman (1978, 305) glosses this word as "Japanese cedar: *Cryptomeria japonica.*" This definition may have come from Haneda (1937, 461) who glosses the word with the Japanese *sugi* (*Cryptomeria japonica*). But if we assume this is a good Manchu word (and it doesn't seem to be borrowed), this gloss is unlikely since the *Cryptomeria japonica* is not native to Manchuria or anywhere on Mainland Asia for that matter, though it was brought to China early on as a cultivar. The Tibetan gloss for the word is *sgron sing*, "the yew-leaved fir, *Pinus picea*" (*Abies picea*) according to Jaschke (1881, 122). The Mongolian gloss *cugursu* (*cogyrsy(n)*) is "a kind of cypress, *Cryptomeria japonica*" according to Lessing (1960, 201). The Uighur gloss is *sam sat*, which I could not find. The Chinese gloss *shan* now commonly refers to the so-called "China fir" (*Cunninghamia lanceolata*), a Southern China tree.

The definition of the tree in the *Buleku* seems to describe the *Cunninghamia*, but only if we consider the *saksin* as a fir or spruce: "A tree like the *saksin* but the needles are flat ..." The *Qingwen zonghui* essentially follows the definition of the *Buleku* calling the tree a *shamu* and putting *shansong* (*Abies holophylla*) in the place of *saksin*. The needles of the "China fir" are indeed noticeably flatter than those of the *Abies* variety. Komarov (1934, 110), indicates the Goldi and Orochen names for fir trees are *vankta* and *vangita* (Tungusic: *nankta*) respectively. These seem to be cognates for the Manchu *wantaha*. If *wantaha* is a "good" Manchu word it seems hardly likely it would have originally referred to the *Cunninghamia lanceolata*. My guess would be those trees of the genus *Abies*.

3.8 fiyaksa

Norman (1978, 89) glosses this as the "Manchurian yew" (*Taxus cuspidata*) and does the same for the entry that immediately follows it in the work, *takta moo* (which, with the *-kta* ending appears to be a borrowing from the Northern Tungus languages). The *Buleku* also indicates that these two entries are names for the same tree. The Tibetan gloss is *tang dmar* which is not found in Jaschke. The Mongolian gloss is *sira hargai* for this entry, *tosun hargai* for the *takta moo* entry. Lessing (1960, 714, 936) glosses *sira hargai* as

the "Yellow fir", and *tosun hargai* as "Dark red fir". The Uighur gloss is *keidzil sam sat, "keidzil"* from *qizil* 'red' and the *sam sat* the unidentified gloss of Manchu *wantaha*. The Chinese gloss is *zishan* which is indeed *Taxus cuspidata* (*Cihai* 2679). The *Buleku* describes this tree as a "type of *wantaha* ... the flowers of the tree are very pretty, the needles are like the *wantaha* only wider and longer, anything can be made (from it)". This describes the *Taxus cuspidata* well except for the part about the flowers. The flowers on this tree, like most conifers, are inconspicuous and would hardly be describes as being pretty, if they are noticed at all. The fruit, however, is a bright red and appears as an open-ended bulb. Perhaps they were mistaken as being flowers rather than fruit. It may also be why it is called *fiyaksa* in Manchu, from *fiyan* 'colored, bright'. It might also be because the wood is a pretty pinkish-red. *Taxus cuspidata* is the correct choice.

3.9 mukdan moo

These last three trees in the group may very well be trees than are not native to the Manchurian area. The addition of *moo* behind the tree names in Manchu generally indicates the tree words are borrowed from elsewhere, generally from Chinese. Norman (1978, 204) has the gloss *Codium mucronatum*. There is no such scientific name. Perhaps it is a typo, and should read *Taxodium mucronatum*. This, however, would also be a mistake since *Taxodium mucronatum* is a "New World" tree that grows in Mexico. The Tibetan gloss for the tree is *cui tang sing*. As we have seen earlier *tang sing* (*tan-sin*) refers to conifers. *cu* simply means water in Tibetan. It appears the Tibetan (as well as the Manchu) is simply a calque of the Chinese *shui song*. The Mongolian is *cagan haltasu*. *Cagan* means white. *halta-* seems to refer to something spotted (*xaltar* 'spotted'), the *-su* being some sort of ending referring to trees (*narasu, mailasu*). That is as far as we can go in Mongolian. The Uighur gloss is *idi lik kara ai*. Some sort of *kargai* 'pine'. The Chinese gloss is *shui song*, which is the so-called "China cypress" (*Glyptostrobus pensilis*) a tree of the Taxodiaceae family (deciduous conifers) and originally grouped with *Taxodium mucronatum* in the *Taxodium* genus. It grows in South China.

The *Qingwen zonghui* glosses it as *musong* and says that it grows in the Nanhai area (near present-day Vietnam). The original *Buleku* does not have this tree, but it is found in Qian Long's revised and enlarged edition of the *Buleku*. In the Qian Long edition, it has the following description: "It grows in Nanhai, the needles are fine and long. In its original area it is not very fragrant, but after being (transplanted?) in the North, it becomes fragrant." The *Nan-fang ts'aomu chih* written during the Western Jin dynasty (256–317) has a similar passage for the *Glyptostrobus pensilis*. I quote from Lin Hui-lin's (1979, 95) translation: "The Shui-song has leaves resembling the juniper (*gui*) but narrower and longer. It grows in Nan-hai. Although the district produces many perfumes, this wood is not too fragrant and is not used by the people there. People north of the Range are very fond of it, however, and its fragrance is more intense there than it is in the south. Plants are without feelings. To be unscented at one place but scented elsewhere, is it because it bends away from those unappreciative and extends toward those appreciative? The reasoning of nature is indeed hard to understand like this." It appears the Manchu text has been lifted from Chinese sources. The Uighur gloss *idi lik* may be connected to *xidli* 'odorous'. *Glyptostrobus pensilis* is the obvious choice.

3.10 jaksun

This word poses some interesting problems. It is found only in the supplement in the Qian Long revision of the *Buleku*, so would seem not to be a common tree known to the Manchus. It doesn't have the tell-tale *moo* appended to it however. Norman (1978, 154) glosses it as "fir, momi fir (*Abies firma*)". Haneda (1937, 239) also glosses the word *jaksun* with *momi*. The "momi fir" is a tree native to Japan but does not, to my knowledge, grow on the Mainland of Asia. The Tibetan gloss *tang hdra* cannot be found. The Mongolian gloss *narasung* cannot be found either and looks suspiciously like *narasu* the Mongolian word for conifers in general. The Uighur is *sab arca;* the *sab* may have something to do with the *sam* in *sam sat. Arca*, of course, is the gloss given for conifers in general in the first part of the tree section. The Chinese gloss *cong*, is also suspect. It appears simply to be a dialectal variation on the word

song, even though a Hubei gazetteer equates the word with *liushan* '*Cryptomeria japonica*' (*Cihai*, 2920). *Jaksun* itself has the same initial syllable as *jakdan*. There are a few species of fir trees that grow in South China that are named *cong* though they use a different character than the Chinese gloss in the *Wuti qingwenjian*. They are the *Abies georgei* sometimes called the "Yunnan cong" and the *Abies sutchuenensis* sometimes called the "Chuan cong". This word must refer to a southern type of *Abies* or of the *Keteleeria* genre, trees that are very like the firs and grow in Southern China.

3.11 ginciri moo

This tree name is also found in the supplement. It is glossed as the "China fir" (*Cunninghamia sinensis*) by Norman (1978, 107). The Tibetan gloss *sung sing* is not found in Jaschke (*sung* (*zung*) in Tibetan means "a pair"). The Mongolian, *kelik modon* is not found in Lessing. The Uighur *jub cartak darahe*, cannot be found. So we are left with the Chinese *shamu*, which does indeed refer to the *Cunninghamia lanceolata* (*Cunninghamia sinensis*).

4.0 Conclusion

There is a lot that can be done in identifying tree names that are found in the *Wuti qingwenjian*. One problem, however, is that many of the dictionaries of the various languages have ambiguous glosses, or gloss one another in a sort of vicious circle. Another problem is that the *Wuti qingwenjian* itself is not necessarily precise in its glosses of words. Precise identification, however, would be helpful in comparative studies and etymological studies of the words.

BIBLIOGRAPHY

Bailey, L. H. 1930. *Hortus second: a concise dictionary of gardening, general horticulture and cultivated plants in North America*. New York: The Macmillan Company.

Bosson, James. 1961. *Buriat Reader*. Bloomington: Indiana University.

Buronov, J. B. *ed.* 1977. *English–Uzbek dictionary.* Tashkent: Uqituvči Publishing House.
Buronov, J. B. *ed.* 1969. *Uzbek–English school dictionary.* Tashkent: Uqituvči Publishing House.
Chang Shun. 1891. *Jilin tongzhi.* rpt. 1965. Taipei: Wenhai.
Dimitrieva, L. V. 1972. Nazvaniya rastyenii v Tyurkskix i drugix Altaiskix yasikax. in *Ocerki sravnitelnoi leksikologii Altaiskix yazikov,* V. I. Tsintsius *ed.* Leningrad: Izdatelstovo Nauka.
Han-i araha manju gisun-i buleku bithe. 1708. n. p.: n. p.
Han-i araha nonggime toktobuha manju gisun-i buleku bithe. 1771. n. p.: n. p.
Haneda, Toru. 1937. *Manwa jiten.* rpt. 1974. Taipei: Hsueh-hai.
Hangin, John G. 1970. *A concise English-Mongolian dictionary.* New York: Humanities Press.
Iconographia cormophytorum sinicorum. 1972. Beijing: Kexue chubanshe.
Jaschke. H. A. 1881. *A Tibetan-English dictionary.* rpt. 1975. Delhi: Shri Jainendra Press.
Komarov, V. L. *ed.* 1934. *Flora of the U.S.S.R.* N. Landau *trans.* 1968. Jerusalem: Israel Program for Scientific Translations.
Legge, James *trans.* 1935. *The Chinese Classics.* Vol. IV: *The She King.* rpt. Shanghai: Oxford University Press.
Lessing, Ferdinand *ed.* 1960. *Mongolian-English dictionary.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
Li Hui-lin. 1979. *Nan-fang ts'ao-mu chuang: a fourth century flora of Southeast Asia.* Hongkong: The Chinese University Press.
Martin, Samuel E. 1961. *Dagur Mongolian, grammar, texts, and lexicon.* Bloomington: Indiana University.
Norman, Jerry. 1978. *A concise Manchu-English lexicon.* Seattle and London: University of Washington Press.
Partridge, Eric. 1958. *Origins: a short etymological dictionary of modern English.* New York: Greenwich House.
Poppe, Nicholas, Leon Hurvitz and Hidehiro Okada. 1964. *Catalogue of the Manchu-Mongol section of the Toyo Bunko.* Tokyo and Seattle: The Toyo Bunko and University of Washington Press.
Poppe, Nicholas. 1965. *Introduction to Altaic Linguistics.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
Qingwen zonghui. 1786. rpt. n. p.: Zhongguo bianjiang lishi yuwen xuehui.
Richardson, S. D. 1966. *Forestry in communist China.* Baltimore: The Johns Hopkins Press.
Tamura, Jitsuzo, Shunji Imanishi, and Hisashi Sato *ed.* 1966. *Wu-t' ch'ing-wen-chien translated and explained.* Kyoto: Institute for Inland Asian Studies, Kyoto University.
Wei-Han cidian (Uig. *Uygurqua-Hanzuqa lugat*). 1982. Urumqi: Xinjiang Halk Naxriyati.
Wuti qingwenjian. 1957. rpt. Beijing: People's Press.
Zhang Boying. 1893. *Heilongjiang zhi gao.* rpt. 1965. Taipei: Wenhai.
Zhongguo gujin diming da cidian. 1931. rpt. 1982. Hongkong: Commercial Press.

Reviews

Robert L. Canfield (ed.): Turko-Persia in Historical Perspective. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press 1991. XIV, 256 S. 8°

Dieses Werk ist hervorgegangen aus einem Advanced Seminar „Central Asia as a Culture Area" der School of American Research in Santa Fe, New Mexico (1985); hieraus ist eine Auswahl, bestehend aus acht Beiträgen, getroffen worden.

Der Hg. bietet (Introduction: the Turko-Persian tradition) eine allgemeine Übersicht über die Entstehung der türkisch-persischen Symbiose.

Die ältesten Kontakte und historischen Ereignisse in Zentralasien behandelt Frye (Pre-islamic and early Islamic cultures in Central Asia).

Der Prozeß der allmählichen Turkisierung Zentralasiens wird von Bregel dargestellt (Turko-Mongol influences in Central Asia), ebenso wie der Zusammenhang zwischen Nomadisation und Kulturverfall. (Die deutlich antitürkische Haltung des Autors ist gewiß diskutabel; was etwa das Gebiet der Poesie betrifft, so haben doch Türken sowohl in türkischer wie auch in persischer Sprache Beachtliches geleistet – auch ist nicht zu konstatieren, daß z. B. Afghanistan, mit seiner ganz überwiegend iranischen Bevölkerung, kulturell wolkenkratzerhoch über Zentralasien stünde. Der Grund für den Kulturverfall Zentralasiens dürfte also doch wohl woanders liegen.)

In weitem Rahmen stellt Mazzaoui „Islamic culture and literature in Iran and Central Asia in the early modern period" dar, etwa die Zeit von 1258 bis zum Aufkommen der Sowjetmacht umfassend.

In ein anderes Gebiet entführt uns Robinsons Beitrag „Perso-Islamic culture in India from the seventeenth to the early twentieth century".

Als besonders interessant empfindet Rez. (was aber natürlich individuell bedingt sein mag) Canfields Artikel „Theological 'extremism' and social movements in Turko-Persia". Die verschiedenen „häretischen", „extremistischen" Richtungen im Islam werden hier in brillanter Weise erläutert. (In der westlichen Öffentlichkeit wird derlei viel zu wenig beachtet, dabei hat es Widersprüche zum offiziellen Islam, von Ibn Sīnā und 'Umar Ḫayyām an bis zu Rushdies Satanic verses als letztem Ausläufer, immer wieder gegeben. Der Islam ist genauso vielgestaltig wie z. B. das Judentum oder das Christentum.) Eine Fülle interessanter Details finden sich in diesem Beitrag verstreut.

Der starke Widerspruch zwischen der islamisch geprägten Lebensauffassung Zentralasiens (und Afghanistans) und der politischen Überwältigung der Territorien durch Rußland/UdSSR und China sind in Shahranis Artikel „Local knowledge of Islam and social discourse in Afghanistan and Turkistan in the modern period" behandelt. Im Grunde sind es drei Ideologien, die einander widerstreiten: Marxismus, Islam und vorislamisch-außerislamisches Substrat. In der Tat ist der eigentliche Islam in seinem tieferen Wesen den islamischen Massen kaum bekannt. (Aber ist das z. B. im Christentum der Moderne anders? Und entwickelt sich das Judentum nicht in dieselbe Richtung?)

In die moderne Zeit führt uns nun Hauners Beitrag „Russia's geopolitical and ideological dilemmas in Central Asia". Natürlich ist gerade dieser Beitrag

– eben weil er die neueste (und daher besonders unerforschte, politischen und psychologischen Pressionen und Vorurteilen unterworfene) Zeit betrifft – auch besonders diskutabel; andere Forscher würden hier manches anders darstellen; immer noch steht ja die Veröffentlichung wichtiger Dokumente aus.

Das Werk wird beschlossen durch sehr nützliche Tabellen, in geographischer Gliederung darstellend die Chronologie der Hauptereignisse in der türkisch-persischen Welt, und eine Bibliographie. (Bei letzterer fallen leider einige Fehler bei der Wiedergabe deutscher Titel auf, so bei Böss, Brunnhofer, Doerfer, Geyer, Halm und Treue. Wichtige nicht englisch geschriebene Arbeiten, z. B. von Grousset und Spuler, werden vermißt.) So könnten noch einige andere Details erwähnt werden.

Dies wäre aber kleinlich. Jedenfalls ist dieses Buch ein bedeutender Beitrag zur Überwindung dessen, was Rez. „Schubkasten-Denken" nennt: Da gibt es Lehrstühle für Turkologie, Arabistik, Iranistik, Mongolistik, Sinologie usw. – als ob dies alles sauber getrennte Einheiten wären und nicht vielmehr formal nach Sprachen getrennte Häufchen. Es sollte aber auch Lehrstühle geben für die Verbindungsglieder, also z. B. einen „Lehrstuhl für iranisch-türkische Kontakte" usf. – andernfalls würde ja in vielen Fällen das geistige Band fehlen. Keine Nation (außer ganz primitiven) hat jahrhundertelang für sich allein gelebt. Ich möchte diese Rezension beschließen mit denselben Worten, mit denen ein geplanter Vortrag in Los Angeles endet: „Civilization is founded on communication, and many great achievements have been won by Persian-Turkish co-operation, just as the American civilization has found its special character by the common work of so many peoples."

Göttingen Gerhard Doerfer

Chén Zōngzhèn, Nurbek (Nǔěrbiékè), Hóu Ěrruì, Zhào Xiāngrú, Sòng Zhèngchún, Lín Liányún, and Léi Xuānchūn, 1990. *Zhōngguó Tūjué yǔzú yǔyán cíhuìjí* [Collected glossaries of China's Turkic languages]. Běijīng: Mínzú Chūbǎnshè [Nationalities Press]. ISBN 7-105-01088-6/Z·62. 586 pp. Hardbound. 6.50 yuán *Rénmínbì*.

Truly useful contributions toward the description of Turkic languages have been reaching us from China since the early 1980s. Among them have been scores of articles on specific problems, a series of monographic concise grammars, and various types of dictionaries and glossaries. Although the number of pertinent scholarly publications in Modern Uyghur and Qazaq (Kazakh) has been increasing lately, the bulk of the most notable Turcological material published in China, including the internationally most easily accessible material, has been published in Chinese. Virtually all of these publications deal only with the Turkic languages that happen to be used in Chinese-administered regions, and they deal primarily with the languages of ethnic groups that happen to be officially recognized as national minorities (thus as separate "nationalities," Chinese *mínzú*) of China. This applies also to nearly all of the so far relatively few Chinese attempts at solving linguistic problems by means of comparative Turkic data.

The publication of the handsomely bound, clearly presented and variously useful work under review comes as a pleasant surprise to those with an inter-

est in the linguistic varieties of the far southeastern reaches of Eurasia's vast Turkic-speaking sphere. As stated in the preface (pp. 1–2), the book is intended to aid acquisition and research of the lexical inventories of China's Turkic languages. It is the result of a team effort, involving some of China's leading Turcologists, under the auspices of the Nationalities Research Institute of the Chinese Academy of Social Sciences (Zhōngguó Shèhuì Kēxuéyuàn Mínzú Yánjiūsuǒ) in Běijīng.

For some reason – possibly due to a last-minute organizational change, or simply due to an error – the bibliographic information provided in the back of the book appears both in Chinese and in Qazaq, describing the work as a Qazaq language publication under the Qazaq title *Juŋgo türki tilderiniŋ salıstırmalı sözdigi* [Comparative dictionary of China's Turkic languages]. However, all prose portions are in Chinese, no presentational characteristics distinguish the Qazaq material from the other Turkic materials, and there is no Qazaq index; in fact, outside of the mentioned bibliographic information there is not a single Qazaq word in the usual Arabic-based script.

The eight Turkic languages presented in this reference work are Modern Uyghur (*uyɢur* – by Chén Zōngzhèn), Qazaq (*qazaq*, Kazakh – by Nurbek), Qirghiz (*qırɢız*, Kirghiz – by Hóu Ěrruì), Xīnjiāng Uzbek (*özbek* ~ *ozbek* – by Zhào Xiāngrú), Xīnjiāng Tatar (*tatar* – by Chén Zōngzhèn), Xīnjiāng Tuva (*dıba*, Tuvin, Soyon, Soyot – by Sòng Zhèngchún), Salar (*salar* – by Lín Liányún), and Western Yughur (*sarıɢ yoɢur*, Yellow Uyghur – by Léi Xuǎnchūn). Of these, only Tuva is spoken by an ethnic community that does not enjoy the official Chinese nationality status. Most of its approximately 2000 speakers live in the counties of Qaba (Hābā) and Burchin (Bùěrjīn) of Altay (Ālètài) District in Xīnjiāng's extreme north. Some live in the same district's counties of Köktoqay (Fùyùn) and Altay (Ālètài). Having been closely associated with their Mongolic neighbors, and using Oyrad as their second language, they have been officially classified as belonging to the Mongol nationality. The reviewer regrets the exclusion of Turkic languages spoken by other such officially unrecognized communities, particularly the Ili Turk of Xīnjiāng[1] and the Fùyù "Qirghiz" of Hēilóngjiāng (in Northern Manchuria).[2] Both of these languages are of great interest with regard to genealogical classification, and both are on the very brink of extinction, which makes the task of researching and publicizing them an even more urgent one.

The book's major part is an index in which large portions of the lexical inventories of these languages are juxtaposed (pp. 25–461). Also included are an introductory chapter (pp. 3–16), a user's guide (pp. 17–24), collected outlines of the derivational morphologies (pp. 463–515), and a Chinese index to the glossary (pp. 517–586).

1 See e.g. Zhào Xiāngrú & Hašim (1885), Xīnjiāng Yīlí-dìqū Tǔěrkèhuà de tèdiǎn, *Mínzú yǔwén* 6: 26–35, and Zhào Xiāngrú & R. F. Hahn (1989), The Ili Turk people and their language, *CAJ* 33 (3–4): 260–289.

2 See e.g. É. R. Tenišev (1966), O jazyke kyrgyzov uezda Fujuj, KNR, *Voprosy jazykoznanija* 1: 88–95, Hú Zhènhuá (1983), Hēilóngjiāng Fùyùxiàn de Kēěrkèzīzú jí qí yǔyán tèdiǎn, *Zhōngyāng Mínzú Xuéyuàn xuébào* 85: 65–69, and Hú Zhènhuá & G. Imart, Fu-yü Gïrgïs: a tentative description of the easternmost Turkic language, *International Symposium on the Languages, Cultures* and *Histories of the Minorities of China*, University of California at Santa Barbara.

The introductory chapter is the work of Chén Zōngzhèn, who has come to be very well known for his contributions toward the study of China's Turkic languages, and who is one of the so far few Chinese scholars who has been dealing with comparative aspects and with language contact problems. In this chapter, he introduces the reader to the China-specific distribution and states of the Turkic languages that are considered in this book. He includes brief, illustrated comments on morphological and etymological topics, paying attention also to historical changes in the areas of phonology and semantics.

Among other types of information, the user's guide contains tables of the symbol inventories used to transcribe or transliterate the various languages, with brief notes about phonological categories and phonetic features. There are tables that show the correspondences between the transliteration system and the officially used scripts of the three written Turkic languages of China: Modern Uyghur, Qazaq, and Qirghiz. As is common among the leading linguists of China, a uniform system based upon the International Phonetic Alphabet has been used both to transcribe the unwritten languages and to transliterate the written languages. This system has been utilized fairly consistently, involving a good measure of abstraction by way of omitting predictable phonetic detail. Unfortunately, this has not been extended fully to the transcription of Xīnjiāng Tuva: probably based on the spelling of Soviet Tuva, velars and uvulars are not distinguished (i.e., g = g ~ ɢ, k = k ~ q, x = x ~ χ), although harmonic distribution may not be fully predictable in loanwords on this level of abstraction.

The glossary section is an impressive and useful piece of work. It contains a total of 4,075 head entries. Compounds are excluded from the list of head entries, except those that are perceived and written as single words; e.g., Modern Uyghur *ašqazan* 'stomach' (< *aš* 'food' + *qazan* 'cauldron'), *qizilgül* 'rose' (< *qizil* 'red' + *gül* 'flower' [<Iranic *gul* 'rose,' 'flower']). Some words are listed more than once, wherever they are perceived as being homonyms, for instance, where a Modern Uyghur item corresponds to two or more semantically distinct items in another language. In a number of instances in which semantic equivalents in two or more languages are not etymologically linked, semantic shifts of cognates are explained in footnotes. The glossary is organized into nine side-by-side columns. The alphabetically arranged Modern Uyghur column determines the order of the entries. (The alphabetical order is that of the Roman-script-based *yeŋi yeziq* [new script], which had officially replaced the Arabic-script-based *kona yeziq* [old script] during the 1960s and 1970s.) Being preceded by its number, and spanning a double page, an entry line consists of a Modern Uyghur lexical item followed by its semantic equivalents in Qazaq, Qirghiz, Uzbek, Tatar, Tuva, Salar, and Western Yughur, and finally its Chinese gloss or glosses – all in this order. Repetition of the entry numbers on the right-hand margin would have done much to prevent the user from straying off a line, especially where two facing pages are not properly aligned. The order of the columns from left to right appears to be determined by demographic and geographic considerations. An arrangement based on genealogical considerations may seem preferable to many; e.g., (Chaghatay:) 1. Modern Uyghur, 2. Uzbek, (Qypchaq:) 3. Tatar, 4. Qazaq, 5. Qirghiz, (Oghuz:) 6. Salar,[3] (Tuva-Khaqas [Uyghur]:) 7. Tuva, 8. Western Yughur.

3 The apparently most recently published discussion about the genealogical position of Salar, including an argument for an Oghuz substratum, is con-

While the degree of international access to the lexicons of China-specific Modern Uyghur, Qazaq and Qirghiz has been increasing for some time now, these fairly large lexical samples of China-specific Uzbek, Tatar, and Tuva, as well as more extensive samples of Salar and Western Yughur based upon Chinese data constitute a much needed addition to the material previously presented in a concise grammar series.[4] Until recently, virtually nothing had been known about the Xīnjiāng dialects of Uzbek, Tatar and Tuva, prominent languages outside China that are undergoing severe identity crises within China, where they have few speakers. Those who wish to consider the lexicons of these newly documented varieties for dialectological purposes will note strong influences from Uyghur and Qazaq, the two predominant indigenous languages of the region (not to mention Chinese borrowings). This is particularly interesting in the case of Xīnjiāng Tuva. Not only are there some notable phonological differences between it and Soviet Standard Tuva,[5] but its lexicon has also been greatly influenced by local varieties of both Oyrad and Qazaq, undoubtedly by Xīnjiāng Standard Qazaq and, to a degree, by Modern Uyghur as well. Qazaq and Uyghur lexical loans in the local Tuva dialect – spoken by a community with Buddhism- and Shamanism-based traditions – include Arabic- and Iranic-derived terms. This lexical portion is not limited to purely Islamic terms (e.g., *qazı* < Qazaq *qazı* < Iranic *qâzî* < Arabic *qâḍî* 'Islamic arbiter') but also includes culturally less specific terms, many of which have replaced native or Mongolic-derived terms; e.g., *maχabat* < Qazaq *maχabbat* (cf. Uyghur *muhäbbät* < Iranic *muḥabbat*) < Arabic *maḥabba'* 'love' (Soviet Tuva *maqšıl* 'id.'), *säläm* < Qazaq *sälem* (cf. Uyghur *salam*) (< Iranic?) < Arabic *salâm* 'greeting' (Soviet Tuva *amır-mendi, äkiläärі, mendiläärі* 'id.'), *maydan* < Qazaq *maydan* (cf. Uyghur *mäydan*) (< Iranic?) < Arabic *maydân* 'level place,' 'site,' *roq* < Qazaq *roh* (cf. Uyghur *roh*) (< Iranic?) < Arabic *rûḥ* 'spirit,' 'mental or moral nature' (Soviet Tuva *setkil* 'id.', cf. Qazaq, Uyghur *roh* = Xīnjiāng Tuva *sünesün* [Soviet Tuva *sünezin*] < Mongolian *sünesün* 'spirit,' 'soul').

The morphological outlines provided for all eight Turkic languages allow the user to identify the morphological derivation of many of the items found in the glossary. At the same time, they lend themselves to some comparative studies.

The Chinese index is a welcome surprise, considering that to the non-Chinese user of Chinese scholarly monographs the absence of indexes of any kind has been most impeding and frustrating. The index is alphabetically arranged by Chinese glosses in *pīnyīn* spelling accompanied by Chinese characters, and it refers the user to the numbers of glossary entries.

tained in R. F. Hahn (1988), Notes on the origin and development of the Salar language, *Acta Orientalia Hung.* 42(2): 235–275.

4 The series' (Zhōngguó shǎoshù mínzú yǔyán jiǎnzhi cóngshū [Series of concise grammars of Chinese minority languages]) concise grammars of the following Turkic languages have been discussed by this reviewer in previous issues of this journal: Modern Uyghur (1986, 30[3–4]: 291–293), Western Yughur (1987, 31[3–4]: 302–305), Salar (1987, 31[3–4]: 305–308), Qazaq (1987, 31[3–4]: 308–310), Qirghiz (1987, 31[3–4]: 310–314), Tatar (1988, 32[1–4]: 155–158), and Uzbek (1989, 33[1–2]: 147–151).

5 See e.g. Sòng Zhèngchún (1985), Túwǎyǔ gàikuàng, *Mínzú yǔwén* 1: 65–80.

This book is an exciting new Turcological reference work. It is well worth recommending to virtually anyone who deals with comparative Turkic linguistics. It may also be of some use to the Xīnjiāng traveler with an interest in the local languages. The actual glossary part may be used even by those who have little or no Chinese language proficiency, providing they know how to use Chinese dictionaries or are able to look up Modern Uyghur words. For the international community of Turcologists the most important value of this work may be that it offers a glimpse at the lexicons of some of the lesser-known, China-specific Turkic varieties.

Seattle Reinhard F. Hahn

Dawletschin, Tamurbek; Dawletschin, Irma; Tezcan, Semih: *Tatarisch-deutsches Wörterbuch.* Turkologie und Türkeikunde, Bd. 2. Wiesbaden: Harrassowitz 1989, 365 + xii p.

Bei vorliegendem Buch handelt es sich sozusagen um das Vermächtnis des nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland gebliebenen Tataren Tamurbek Dawletschin, das nach seinem Tode von seiner Frau Irma mit Hilfe von Semih Tezcan publiziert wurde. Dem eigentlichen Wörterbuch vorangestellt ist eine Einleitung, die eine Reihe von Informationen zum Tatarischen und den Tataren bietet. Nach Hinweisen zur Benutzung des Wörterbuchs und einer Tabelle des tatarischen kyrillischen Alphabetes folgt auf 365 Seiten der eigentliche Wörterbuchteil.

Zur graphischen Gestaltung ist hier anzumerken, daß sich ɵ (etwa für /ẽ/ im Anlaut tatarischer Wörter) und ə (/ä/) mitunter schwer unterscheiden lassen; ansonsten ist das Druckbild zufriedenstellend[1]. Über die Auswahl der aufgenommenen Lemmata mag man streiten. Die Auslassung von in russischer und tatarischer Orthographie identischer und dabei synonymer (und somit in jedem Russischwörterbuch auffindbarer) Wörter hätte zumindest Platz geschaffen für die Aufnahme weiterer echt tatarischer Stichwörter.

Ein Wörterbuch, das die tatarischen Wortbedeutungen in Deutsch statt wie gewöhnlich in Russisch angibt, erleichtert vor allem in westlichen Ländern für einen weiteren Personenkreis den Zugang zu dieser bedeutenden Türksprache. Wie die Herausgeber aber selbst bemerken, kann das Wörterbuch wegen seines relativ geringen Umfangs nicht als vollwertiger Ersatz für die in der Sowjetunion publizierten einsprachigen (oder tatarisch-russischen) Wörterbücher betrachtet werden. So werden die im Tatarischen zahlreichen Hilfsverbverbindungen aus Gerundium und Verb entweder – wie etwa die *-p al-* Verbindung – mit knappen Bemerkungen ausgehandelt oder – wie die Verbindungen mit den Verben *quy-, qal-, kït-, tor-* etc. – gar nicht erwähnt. Da sich der Sinngehalt dieser Verbindungen keineswegs immer aus den Bedeutungen ihrer Einzelelemente ergibt, wäre die Aufnahme zumindest der häufigsten dieser Verbindungen begrüßenswert gewesen. Auch die relativ geringe Anzahl aufgenommener Redewendungen kann den Benutzer recht schnell dazu zwingen, sich doch der bisherigen nicht-deutschsprachigen Hilfsmittel zu bedie-

1 S. 340 weist einen Druckfehler auf: яберчен statt әберчен ‚wilde Taube', allerdings unter ə im Alphabet einsortiert.

nen. So wird auch weiterhin die Kenntnis des Russischen für jeden, der sich mit dem Tatarischen und den Tataren befaßt, unerläßlich bleiben (was in noch stärkerem Maße für die Beschäftigung mit den übrigen Türksprachen und -völkern, für die solche Hilfsmittel ja kaum existieren, zutrifft).

Da „dieses Wörterbuch in erster Linie bei der Übersetzung des geschriebenen Wortes hilfreich sein soll" (S. xi), wurde auf Angaben zur Aussprache und Betonung ganz verzichtet. Zumindest kurze Angaben zur recht komplizierten tatarischen Orthographie und Lesung[2] hätten den Wert des Wörterbuches nicht unerheblich erhöht – gerade im Hinblick auf die Möglichkeit, dem Tatarischen auch außerhalb der Sowjetunion als gesprochener Sprache zu begegnen. Zu bedauern ist in diesem Zusammenhang auch, daß keine Vergleichstabelle zwischen der heutigen kyrillischen und den früher gebräuchlichen lateinischen und (standardisierten) arabischen Alphabeten beigefügt wurde, was dem Wörterbuch sogar eine gewisse Überlegenheit gegenüber sowjetischen Publikationen bei der Anwendung auf ältere Texte verschafft hätte.

Das vorliegende Wörterbuch kann kaum als ein „ausführliches Nachschlagewerk" (S. v) bezeichnet werden. Bei allen aufgeführten Mängeln – die hier keineswegs den ja lediglich als „Nachlaßverwalter" fungierenden Herausgebern angelastet werden sollen – bleibt es doch für den deutschsprachigen Benutzer ein nützliches Hilfsmittel für eine erste Annäherung an diese so bedeutende Türksprache. Die Hoffnung der Herausgeber, „mit diesem Wörterbuch einen bescheidenen Beitrag zum Studium des Tatarischen und zur unmittelbaren Erschließung der tatarischen Kultur geleistet zu haben" (S. x), erscheint berechtigt.

Mainz — Claus Schönig

Gerhard Doerfer: *Grundwort und Sprachmischung* – Eine Untersuchung an Hand von Körperteilbezeichnungen, Münchener Ostasiatische Studien, Bd. 47, Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 1988, 313 Seiten.

Der Titel der Arbeit „Grundwort und Sprachmischung: eine Untersuchung an Hand von Körperteilbezeichnungen" läßt zunächst kaum vermuten, daß es sich hierbei in erster Linie um einen kritischen Beitrag zur Altaistik handelt. Ausgehend von seinen Studien der irantürkischen Mischsprachen stellt der Autor die These auf, daß bei der Beurteilung von genetischen Verhältnissen

2 Man denke hier nur an die verschiedenen Möglichkeiten, das bilabiale /w/ zu bezeichnen, oder an die problematischen Schreibungen arabischer Lehnwörter wie etwa сәгать /säγät/, ‚Stunde'. Auch die graphische Konvention, hohe Auslautvokale von Verbstämmen nicht zu bezeichnen, stellt für den ungeübten Leser tatarischer Texte erfahrungsgemäß eine nicht unerhebliche Erschwernis dar. So lauten etwa die Infinitive zu den Präsensformen ташлый ‚schleudert' und укый ‚liest' im einen Falle ташлау, im anderen aber уку und nicht etwa *укау oder укыу (wie etwa baschkirisch укыу). S. hierzu etwa Ch. Kurbatov, *Alfavit tatarskogo jazyka* in *Voprosy soveršenstvovanija alfavitov tjurkskich jazykov SSSR*. Moskva 1972, S. 126–139.

zwischen Sprachen der Vergleich allein der sogenannten Grundwörter nicht ausreicht, daß vielmehr zwischen „Kerngrundwörtern", „Randgrundwörtern" und sog. „Zwischengliedwörtern" unterschieden werden muß. Die Berechtigung einer solchen Differenzierung wird an Hand der Körperteilbezeichnungen vorgeführt.

In einem ersten Schritt wird an dreißig irantürkischen Mundarten mit lexikostatistischen Methoden gezeigt, daß es eine Gruppe von Körperteilbezeichnungen gibt, die verstärkt für Entlehnungen anfällig sind, andere hingegen größere Stabilität aufweisen. Einwände könnte man dagegen erheben, daß 23 der 30 untersuchten Mundarten aus dem Chorasantürkischen herangezogen wurden (gegenüber dreimal Chaladsch, einmal Aserbeidschanisch und dreimal Sonqorī). Durch dieses Übergewicht einer Dialektgruppe, bei der eine gewisse innere lexikalische Einheitlichkeit, auch in bezug auf Entlehnungen, anzunehmen ist, wird die Repräsentativität der Ergebnisse für das Irantürkische in Frage gestellt (S. 7–16).

Daß diese Trennung von solchen Körperteilbezeichnungen, die für Entlehnungen anfällig und solchen, die stabil sind, einen universellen Charakter hat, illustriert Doerfer an weiteren Mischsprachen, wie dem unter usbekischem Einfluß stehenden Tadschikischen, dem Tscheremissischen, dem unter mongolischem Einfluß stehenden Jakutischen und anderen, auch europäischen Sprachen. Schließlich wird der Prozentsatz der Entlehnungen über alle untersuchten Sprachen einschließlich der irantürkischen, die an dieser Stelle übrigens sehr korrekt als ein Dialekt und nicht als 30 Dialekte gewertet werden, ermittelt. Nun lassen sich gemeinsame Eigenschaften für die selten entlehnten Kerngrundwörter im Gegensatz zu den häufiger entlehnten Randgrundwörtern ermitteln: wichtige physische Funktion, Prägnanz des Organs usw. (bis S. 63).

In den folgenden sieben Kapiteln gibt der Autor weitere Argumente für seine These. Die hier geführten Diskussionen, Berechnungen und Beweise erscheinen Rez. nicht immer wesentlich. So werden u. a. die Zeilen der jeweiligen Randgrundwörter und Kerngrundwörter in den Wörterbucheintragungen verschiedener Sprachen bestimmt (S. 63ff.) oder Berechnungen an den Wörterverzeichnissen der Feldforscher vergangener Jahrhunderte durchgeführt (S. 74ff.).

In einem weiteren Schritt versucht Doerfer, die unterschiedlichen unterstützenden Annahmen für seine These getreu dem von ihm bisher verfolgten quantitativen Verfahren aufzuarbeiten und ordnet dabei jedem Faktor die Wertigkeit 1 zu. Die Grenzen der Anwendbarkeit quantitativer Verfahren werden hier allerdings überschritten. Aber Doerfer ist sich der Problematik bewußt: „Ist dies nicht, als wolle man die Leistungen zweier Sportvereine vergleichen, die beide jeweils Fußball, Lauf und Geräteturnen betreiben?" (S. 133).

Nach diesen lexikostatistischen und theoretischen Vorarbeiten wird in einem zweiten Teil (S. 153–252) eine Übersicht über die Körperteilbezeichnung in den „altaischen" Sprachen unter Berücksichtigung sämtlicher von den Altaisten aufgestellten Parallelen gegeben. Allein diese hervorragende Übersicht mit unzähligen kritischen Bemerkungen des Autors macht die Untersuchung zu einem Handbuch für den mit altaistischen Fragen beschäftigten Fachmann. Für Doerfer ist die Übersicht allerdings nur Ausgangspunkt weiterer lexikostatistischer Verfahren, mit denen er schließlich nachweisen kann, daß bei aller gebotener Vorsicht innerhalb der altaischen Sprachen sehr wenig Gemeinsamkeit bei den Kerngrundwörtern, etwas mehr bei den Zwischenglied-

wörtern und viel Gemeinsamkeit bei den Randgrundwörtern besteht. Die altaischen Sprachen haben demnach „für eine Verwandtschaft nicht die richtige Verteilung" (S. 264). Wie die Verteilung bei nachweislich verwandten Sprachen aussieht, wird schließlich (S. 264ff.) in einer Reihe von kurzen Einzelbetrachtungen gezeigt. Hier beschränkt sich der Verfasser allerdings auf die Werte für Kerngrundwörter und Zwischengliedwörter – ein problematisches Verfahren, das Kritikern einen guten Ansatzpunkt geben könnte.

Mit dieser folgerichtigen Untersuchung, in der exakte und nachprüfbare Verfahren auf breitester Materialgrundlage angewendet wurden, ist ein gutes Stück auf dem Weg zur Lösung der altaischen Frage beschritten worden.

Istanbul Mark Kirchner

Aminä Ğappar (Ğappariwa), Mirsultan Osmanop, Xälim Salix, Sabit Rozi, and Ğappar Jalalidin, 1988. *Hazirqi zaman uyƣur ädäbiy tiliniŋ täläppuz luƣiti* [Pronunciation dictionary of Modern Literary Uyghur]. Běijīng: Mínzú Chūbǎnshè (Millätlär Näšriyati) [Nationalities Press]. ISBN 7-105-00529-7/H·28. 680 pp. Hardbound. 7.30 yuán *Rénmínbì*.

Anyone who deals with the Modern Uyghur language and has little or no access to its spoken standard variety will welcome this "pronunciation dictionary" for Standard Xīnjiāng Uyghur. Its main part (pp. 1–641) consists of an alphabetically arranged list of Uyghur words, many of which are followed by some of their grammatically marked derivations. Each entry appears in the officially used Arabic-script-based writing system (*kona yeziq* 'old script') and is juxtaposed with its "phonetically" transcribed version, namely with a version that indicates the results of some major phonological processes not reflected in the official orthography. Transcriptions are presented in an augmented version of the Roman-script-based system that used to serve as the official Uyghur writing system (*yeŋi yeziq* 'new script') during the 1960s and 1970s, until the Arabic-script-based system was officially reinstated. This choice of transcription may not meet with general approval within international Turcologist circles. However, assuming it was a matter of choice in the minds of the compilers, it was not an unreasonable choice, since very few persons in Xīnjiāng are familiar with the international Turcological orthography or with the International Phonetic Alphabet. Appendices contain similarly presented lists of names of chemical elements (pp. 642–643), geographic names of Xīnjiāng (pp. 644–659), and paradigms of conjugated verbs (pp. 660–680). An introductory chapter (pp. i–xxxiv), presented in Uyghur, contains a fairly detailed description of the major types of regular phonological alternation that are not reflected in the official orthography. Among these we find preconsonantal fricativization of occlusives (e.g., /mäktäb/ → *mäktäp* = [mäxtäp] 'school,' /aq-maƣ/ → *aqmaq* = [ʔaχmaq] '[process of] flowing,' /ačmaƣ/ → *ačmaq* = [ʔašmaq] '[process of] opening'), liquid assimilation (e.g., /bazar+lar/ → *bazarlar* = [baza:la:] '[various] markets,' /käl-mäg/ → *kälmäk* = [kä:mäk] '[process of] coming'), and high vowel devoicing (e.g., /ıš/ → *iš* = [ʔi̥š] 'matter,' 'work,' /küč/ → *küč* = [kü̥š] 'power', /qıs-quč/ → *qisquč* = [qi̥squ̥š] 'pincers').

In general, a need for phonetic information in glossaries or dictionaries indicates that the ability of a system to render a given language in writing is insufficient. This type of auxiliary information is certainly required in cases of ideographically based writing systems, as in the case of the Chinese script. Ideally, other types of systems are able to consistently and accurately represent all unpredictably occurring, minimally distinct phonological segments of the languages for which they are used. Any additional information is non-essential, since the reader is supposed to be able to apply all relevant phonological rules and thus to convert phonemic representations to accurately pronounced language. (Near perfect European examples of this are Czech, Slovak, Sorbian, Hungarian, Finnish, and Iberian Spanish.) Some orthographic systems do not provide for all necessary distinctions. For example, unpredictable stress is not marked in English, German, Dutch, the Scandinavian languages and Russian, voiced dentals and velars are not differentiated from their voiceless counterparts in the vertical script for Mongolian, and neither velar-uvular distinctions (which are not harmonically predictable in loanwords) nor vowel length distinctions are indicated in the official Turkmen orthography. Discrepancies between spoken languages and their written versions are often due to orthographic conservatism: historical changes within a phonological system are not reflected in an unchanging orthography. However inconvenient such discrepancies may be, especially with regard to writing skills, they rarely represent a very serious obstacle to literacy, since phonologies undergo historical changes in a consistent fashion, and orthographic discrepancies are therefore regular. (Examples of this are French, Irish Gaelic, and Tibetan, in which the same phone may be represented by more than one single letter or sequence of letters as a matter of regularity.) Irregular or inconsistent discrepancies between the phonemic structure of a spoken language and the graphemic structure of its written representation tend to place variously severe demands upon both the writer and the reader. In extreme instances, this creates problems not only in non-native language acquisition but also in native-language education. In the case of Modern English – today's global *lingua franca*, in which such irregularities undoubtedly contribute to perhaps the highest rate of functional native-speaker illiteracy in the industrialized world – this situation is the result of a combination of extensive creolization, non-native and multi-dialectal influences on the writing system, several haphazard responses to phonological changes, and staunch orthographic conservatism for the past few centuries. In some languages, phonemic-graphemic inconsistencies are due to inappropriate planning decisions that are based upon erroneous phonological analyses.

A detailed account of the long history of Uyghur writing remains to be presented elsewhere. Even only summarizing the many reforms the writing system for Xīnjiāng Uyghur (and that for Soviet Uyghur) has undergone during recent decades is too complex a task to attempt here.[1] Suffice it to mention the following: (1) the general intention has been to create an orthographic system that is as "phonetic" as might be feasible; (2) it is the desire of most Xīnjiāng

1 Discussions of this topic are contained for example in G. Jarring (1981), The new romanized alphabet for Uighur and Kazakh and some observations on the Uighur dialect of Kashghar (*CAJ* 25 (3–4): 230–245), and in R. F. Hahn (1991), *Spoken Uyghur* (Seattle: University of Washington Press), 46, 55, 85–86, 91–105.

Uyghurs that this be achieved without abandoning the Arabic script. In addition to phonemic differentiations, the currently used writing systems for Modern Uyghur also represent the predictable results of a few regular phonological processes, such as palato-velar harmony (e.g., /käl-GAn+lAr+GA/ → /kälgän+lär+gä/ → *kälgänlärgä* 'to the [various] ones that came,' /qal-GAn+lAr+GA/ → /qal-ɢan+lar+ɢa/ → *qalɢanlarɢa* 'to the [various] ones that stayed'), umlauting (in initial CVCi-type patterns, e.g., /xät+i/ → *xeti* 'his letter,' /at+ım/ → *etim* 'my horse'), and word-internal vowel raising or "reduction" (in any non-initial CV-type syllable, e.g., /bala+lar+ım/ → *balilirim* 'my [various] children,' /söz+lä-mäg/ → *sözlimäk* '[process of] talking'). Two diacritics added in 1984 contribute to the accurate representation of vowel harmony outside of the underlying /i/ ≠ /ı/ distinction (e.g., /ič+i+dä/ → *ičidä* 'on its inside', /ış+ı+da/ → *ışıda* 'in its matter'). Given all of this, why does it remain necessary to publish a "pronunciation dictionary" for Uyghur? In a nutshell, the answer is that despite all of these reform efforts there are two major types of phonemic distinctions that are ignored and thus graphemically neutralized or obscured in the currently prescribed orthography for Xīnjiāng Uyghur.

The type of phonemic distinction that has been ignored in virtually all Uyghur orthographies is that of vowel length. Uyghur vowel phonemes occur either as short or as long. In loanwords, most long vowel phonemes correspond to long vowels (or short vowels followed by *ʿayn*) in the donor languages, and in the case of Chinese loans to vowels bearing "full" (phonemic) tones. Long vowel phonemes may not always be clearly distinguished from short ones on the phonetic surface (e.g., /bala/ → *bala* = [balá] 'child' vs. [Arabic *balâʿ* > Iranic *balâ* >] /balaa/ → *bala* = [balá(:)] 'calamity'). Their identity is revealed through secondary stress attraction and resistance to raising and umlauting (e.g., /bala+lar/ → *balılar* = [balılá:] '[various] children' vs. /balaa+lar/ → *balalar* = [balà(:)lá:] '[various] calamities,' /baɢır/ → *beɢir* =[beǧí:] 'heart' vs. /baaɢır/ → *baɢir* = [bà(:)ǧí:] 'liver,' /tär+im/ → *terim* = [terím] 'my sweat' vs. /täär+im/ → *tärim* = [tä̀(:)rím] 'my complexion'),[2] and root-finally through *y*- or *r*-insertion during possession marking (e.g., /bala+m/ → *balam* = 'my child' vs. /balaa+m/ → *balayım* ~ *balarım* 'my calamity').[3] The absence of a device for orthographic vowel length distinction may hardly be a problem for native Uyghur speakers. However, it certainly is an impediment to non-native speakers who rely mainly upon the written language: unless they happen to encounter variously suffixed forms, they have no way of knowing if a vowel is short or long. The pronunciation guide in the dictionary under review does provide vowel length as one type of phonetic information: long vowels – be they phonemically long or lengthened by rule – are marked wherever they can be distinguished acoustically. Interestingly, the book contains indications that long vowel phonemes in monosyllabic roots surface as long only in suffixed forms; e.g., (Arabic *taʿm* > [Iranic *taʿm* >?]) /tääm/ → *täm* = [täm] 'taste' vs. /tääm+i/ → *tämi* = [tä:mi] 'its taste,' (Iranic *nâm* >) /naam/ → *nam* = [nam] 'name' vs. /naam+ı/ → *nami* = [na:mi] 'its name.'

2 See e.g. Hašim, and Mixri (1986), Wéiwǔěr kǒuyǔ lǐ de cháng duǎn yuányīn (*Mínzú yǔwén* 3: 39–43). The dictionary under review does not indicate this (dialectal?) distinction in the case of *tär*.

3 See R. F. Hahn (1991), Modern Uyghur *y*~*r*-insertion: nativization through analogical extension (*Acta linguistica hafniensia*).

The other type of orthographically neutralized phonemic distinction in Uyghur has not been inherited; it was introduced during the most recent reform bout in 1985.[4] It may be considered a classic case of what in Chinese is known as *huà shé tiān zú* 'paint a snake and add feet.' Previously, syllable-final stops used to be consistently represented as voiceless (except /g/ and /ɢ/ in monosyllabic roots, where, during an early cycle, they undergo fricativization to [γ] and [ǧ] respectively). Phonetic neutralization through final devoicing – a common Turkic feature – thus used to be reflected orthographically; e.g., (Arabic *ṭaraf* > Iranic *taraf* >) /täräp/ → *täräp* 'side' → /täräp+i/ → *täripi* 'its side,' (Iranic *âftâb* >) /aptab/ → *aptap* 'sun(shine)' → /aptab+ɪ/ → *aptiwi* 'its sun(shine),' /dat/ → *dat* 'rust' → /dat+ɪ/ → *deti* 'its rust', (Iranic *dâd* 'justice' >) /daad/ → *dat* 'plaint' → /daad+ɪ/ → *dadi* 'its plaint,' (Russian *rak* >) /raak/ → *rak* 'cancer' → /raak+ɪ/ → *raki* 'its cancer,' (Iranic *zardak* > /zärdäk/ >) /zäädäg/ → *zädäk* 'carrot' → /zäädäg+i/ → *zädigi* 'its carrot,' (Arabic > Iranic *firâq* >) /piraaq/ → *piraq* 'separation' → /piraaq+ɪ/ → *piraqi* 'their separation,' /yatɑɢ/ → *yataq* 'lodging' → /yatɑɢ+ɪ/ → *yatɑɢi* 'its lodging.' (In contrast, final devoicing – being a regularly applying rule – is not orthographically represented for example in German; e.g., /cayt/ → *Zeit* = [cayt] 'time' → /cayt+n/ → *Zeiten* = [caytən] 'times,' /layd/ → *Leid* = [layt] 'sorrow' → /layd+n/ → *Leiden* = [laydən] 'sorrows.') Orthographic representation of devoicing, though redundant and to a degree impeding, at least allowed the learner of Uyghur (which serves as a spoken and written *lingua franca* among numerous ethnic groups) to identify phonemic values through alternation. The latest reform basically consists of two contradictory directives, both of which abolish alternation: (1) voiced stops are to be consistently represented as voiced in a select number of words; (2) all other relevant stops are to be consistently represented as voiceless. Both of these directives are followed in the dictionary under review. Besides the lack of orthographic length distinction, it is these new directives that made the work necessary by virtue of the fact that they have taken away consistency and predictability.

The directive that morpheme-final voiced stops be consistently represented as voiced affects only the anterior series (/b/, /d/) in certain loanwords; e.g., (Arabic *ʿadab* >) /ädäb/ → *ädäb* (formerly *ädäp*) 'civility' (vs. [Russian *teleskop* >] /teleskop/ → *teleskop* 'telescope,' [Arabic *ṭaraf* >] /täräp/ → *täräp* 'side,' [Arabic *tartîb* >] /tärtiip/ → *tärtip* 'order'), (Arabic *ʿabad* >) /äbäd/ → *äbäd* (formerly *äbät*) 'eternity' (vs. [Arabic *ǰuθθaʿ* >] /ǰäsät/ → *ǰäsät* 'corpse'). It does not affect any native morphemes, such as "converbial" /-b+/ → *-p* ~ *-w*... (cf. written Uzbek *-b*); e.g., *olturup čay ičiŋ* 'please sit (down) and have some tea,' (**oltur-ub yat-a siz* >) *olturuwatisiz* 'you are sitting.'

The directive that all other morpheme-final stops be consistently represented as voiceless in all positions has a disastrous effect upon the Uyghur orthographic system, since it creates unjustifiable neutralization by obliterating alternation as an indicating device; e.g., /täräp+i/ → *täripi* = [täripi] 'its side', /aptab+ɪ/ → *aptipi* = [aptiwi] 'its sun(shine),' /raak+ɪ/ → *raki* = [ra:ki] 'its cancer,' /zäädäg+i/ → *zädiki* = [zä:digi] 'its carrot,' /piraaq+ɪ/ → *piraqi* = [pira:qi] 'their separation,' /yatɑɢ+ɪ/ → *yatiqi* = [yatiɢi] 'its lodging' (which is tantamount to writing, for example, *Zeiten* = [caytən] 'times' and **Leiten* =

4 Šinǰaŋ Uyɢur Aptonom Rayonluq Iǰtima'i Pänlär Akademiyisi Til Tätqiqat Inistituti, eds. (1985), *Hazirqi zaman uyɢur ädäbiy tiliniŋ imla qa'idisi.*

[laydən] 'sorrows' in German.) This directive is based upon the assumption that underlyingly voiceless stops undergo prevocalic voicing, an assumption of which much has been made in Chinese articles. In fact, not a single voicing rule applies in Modern Uyghur, as evident in forms like /apa/ → *apa* (not **aba* or **awa*) 'mother,' /išlä-t-ä#män/ → *išlitimän* (not **išlidimän*) 'I use,' and /kök+üč/ → *köküč* (not **kögüč*) 'bluish.' To realize that devoicing rather than voicing applies requires neither advanced studies nor a vanguard position in phonology; it is simply based upon logic: $/{}^{\alpha}_{\beta}/ \rightarrow [\alpha]_x \sim [{}^{\alpha}_{\beta}]_y$; if *α* (here [-voiced]) and *β* (here [+voiced]) are distinct in environment *X* but are non-distinct (here [-voiced]) in environment *Y*, then they must be underlyingly distinct: /α/ ≠ /β/, since otherwise the variation could not be reasonably accounted for ($/\alpha/ \rightarrow [\alpha]_x \sim [{}^{\alpha}_{\beta}]_y$ being an impossible rule). Perhaps one reason for the erroneous conclusion has been the assumption that the voiced uvular fricative *ğ* (represented by the Arabic symbol *ghayn*) can be devoiced to *χ* but not to *q*. The explanation for this is that, where it has not been devoiced to [q], the voiced stop /ɢ/ undergoes fricativization everywhere except after nasals (e.g., /turpan + ɢa/ → *Turpanɢa* [tu:paNɢa] 'to Turfan') during a postlexical cycle. Ideally, such underlying distinctions ought to be consistently represented in the orthography (e.g., *täräp, aptab, raak, zädääg, piraaq, yataɢ*) – as it is done in German, Dutch, Russian, Polish and many other languages – since fricativization and devoicing are consistently applied rules, and thus need not be represented. As a result of the latest, adverse reform effort, pronunciation guides for Uyghur are now more necessary than previously, and – as in the introduction to the dictionary under review (pp. xviii–xix) – "exceptions" must be mentioned in which, for some unspecified and indeed unspecifiable reason, "voiceless" stops do not undergo the suppositious process of "prevocalic voicing."

The user ought to bear in mind that the pronunciation guide contains a number of inconsistencies. For example, syllable-final assimilation of a liquid to a preceding vowel, which applies consistently in ordinarily spoken Uyghur (unlike in some "elevated" sociolects), is indicated only sporadically; e.g., *barmaq* = [ba:maq] '(process of) going' vs. *barmaq* = [barmaq] 'finger,' *kälgüsi* = [kä:güsi] 'his~her~its~their inclination to come' vs. *kälgüsi* = [kälgüsi] 'future,' *qalmaq* = [qa:maq] '(process of) remaining' vs. *qalmaq* = [qalmaq] 'Kalmuck,' 'Western Mongol.' Likewise, *b*-fricativization to [β] ~ [w] (which used to be orthographically represented nearly consistently, e.g., /aptab+ı/ → *aptïwi* 'its~their sun[shine],' /kita(a)b+ı/ → *kitawi* ~ *kitiwi* 'his~her~its~their book') is only occasionally indicated in the pronunciation guide; e.g., *aptipi* = [aptiwi] vs. *kitabi* = [kịta:bi]. Also noteworthy is the fact that what among Standard Uyghur speakers and in the previously used orthography tended to be treated as underlying /d/ (e.g., [Russian *zavod* >] /zawud/ → *zawut* 'factory', /zawud+ı/ → *zawudi* 'his~her~its~their factory') is frequently indicated as underlying /t/ in this book (e.g., *zawut* = [zawut], *zawuti* = [zawuti]), as it is found for example in the dialects of the Turfan area. One wonders if arbitrary prescription rather than faithful description has been applied here – in other words, if this is an attempt at planning (i.e. regulating) the phonology as well, yet again in a haphazard fashion.

This pronunciation guide would become redundant if the latest reform directives were abrogated and the Uyghur orthography were perfected, namely rendered consistent, by means of two adjustments: (1) phonemic length distinction, and (2) accurate phonemic voice distinction. Being generated by means of a set of consistently applying rules, all phonetic details would then be predictable. In the meantime, the reviewer regrets having to recommend

this reference work as an essential guide for those who must find their way through the orthographic mire that has been created by means of inappropriate planning measures.

Seattle Reinhard F. Hahn

Ehet Haşim, Ahmet B. Ercilasun, and A. Şekür Turan, 1989. *Uygur Halk Masalları* [Uyghur folktales] (Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 108, Halk Edebiyatı Dizisi: 20 [Publications of the Ethnic Research Department of the (Turkish) Ministry of Culture, 108: Folk Literature Series, 20]. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi. ISBN 975-17-0402-2. x + 141 pp. Paperback.

Turkish monographs dealing with linguistic or literary aspects of Turkic cultures outside of Turkey are still exceedingly rare. The few that have been published tend to deal with historical aspects or with Oghuz-Turkic literatures, all of which is consistent with the still predominantly Osmanocentric approach of Turcology in Turkey and the West. The average, non-specialist Turkish speaker rarely has an opportunity to enjoy the enormous variety of other Turkic voices that want to be heard throughout the better part of Eurasia: from Pakistan north to the coast of Siberia's Polar Sea, and from Eastern Europe all the way to Hēilóngjiāng in Northeastern China.

One would like to think that the work under review is a sign of change, perhaps a harbinger of a wave of Turkish publications on Central Asian Turkic philology, now that access to China and the Soviet Union has been facilitated. Though an unassuming little volume, the book constitutes a fairly substantial introduction to the treasury of Modern Uyghur folktales.

Ehet Haşim selected and arranged 108 folktales from Xīnjiāng (Sinkiang, Eastern Turkestan) from a work mentioned in Turkish as *Uygur Halk Masalları* (Uyghur *Uyƣur xälq čöčäkliriʔ*, *Uyƣur xälq hikayiliriʔ*; Šinǰaŋ Xälq Näšriyati [Xīnjiāng Mínzú Chūbǎnshè], 1980). Serving demonstration purposes, the first story, *Häqiqi bayliq* (Turkish *Hakiki Zenginlik* 'True Wealth,' pp. 2–5), appears reprinted in the original Arabic-script version in an appendix (pp. 138–141). Ahmet B. Ercilasun and A. Şekür Turan romanized and translated the tales. Uyghur texts and their Turkish translations appear on facing pages. The romanization system is based upon the Turkish orthography. The following additional symbols are used: *é* = *e* (*e* = *ä*), *ḫ* = *χ*, *ḳ* = *q*, *ñ* = *ŋ* (explained on p. x). It is strange that the sound the symbol *ñ* represents is described as "nazal n," considering that both *n* and *ŋ* are nasals, namely an alveo-dental nasal and a velar nasal respectively. The difference between the Turkish sound represented by *ğ* and the Uyghur sound represented by the same symbol is not explained. While Turkish *ğ* is a glide or a vowel lengthener, Uyghur *ğ* (phonemic /ɢ/) is a voiced uvular stop after nasals and a voiced uvular fricative elsewhere. Not explained either is the loosely Turkish-based use of *â* where the back-harmonic vowel /a/ is associated with the front-harmonic (velar) consonants /g/ or /k/, which occurs primarily in loanwords; e.g., (Iranic *gadây* 'beggar' >) *gâday* = *gaday* 'beggar,' 'pauper' (p. 2). Assumedly, this redundant device is intended as a special reminder for the average Turkish reader, who is unfamiliar with graphic distinctions between front- and

back-harmonic consonants, and in whose mind the word-initial sequence *ğa* is non-permissible. However, particularly in the absence of instructions to the contrary, the disadvantage of this device is that it might cause the Turkish reader to palatalize the consonant and to pronounce /a/ as [a:] (e.g., *gâ...* = [ğa:...]), as it is done in Turkish but is incorrect in Uyghur. In a few instances, the symbol *e* is used where *é* should have been used; e.g., *ḳeni* should read *ḳéni* (= *qeni* [= umlauted *qanı*]) 'where?', 'well, then...', 'come on and...!' (p. 2). Among the other, relatively few, assumedly Turkish-influenced errors is *kelgen bolsi mu,* which should read *kelgen bolsimu* (= *kälgän bolsimu* ← /käl-gän bol−−sa≠mu/) 'even if he came.' (Uyghur vowel raising is orthographically represented only within a "word.") The Turkish translations are generally fine: faithful to the Uyghur originals, yet within the bounds of acceptable Turkish style.

This pleasant book provides those with Turkish reading proficiency an interesting glimpse into the enjoyable world of Uyghur oral literature, and it allows them to discover in the tales numerous shared Turkic and indeed universal elements. Furthermore, by means of relatively simple texts, it offers readers an opportunity to familiarize themselves with the Uyghur language and to compare it with its sister language Turkish. As such, this book might be useful in Turcological courses of instruction, for instance as an introductory text for college students of Turkish. At any rate, it is bound to help increase interest in Uyghur language and literature, and in the Uyghur people in general.

Seattle Reinhard F. Hahn

Walther Heissig, *Erzählstoffe rezenter mongolischer Heldendichtung* Teil I–II. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1988. X + [i] + 936 S. (Asiatische Forschungen Bd. 100).

Walther Heissig kann es die mongolische Epenforschung verdanken, daß sie ein wissenschaftlich gut aufgeschlossenes Gebiet geworden ist. Sein persönlicher Einsatz für die Ausgabe und Aufarbeitung der sich allmählich zu beträchtlichen Mengen angesammelten mongolischen epischen Dichtung ließ bisher nicht nur viele Mongolisten, sondern auch Altaisten und Erzählforscher für die mongolische Heldendichtung Interesse fassen und eine Reihe Editionen, Übersetzungen und Untersuchungen erscheinen. An den von ihm gegründeten Epensymposien bot sich ausreichend Gelegenheit zu fruchtbaren Diskussionen und zum anregenden Meinungsaustausch. Die verschiedenen Betrachtungsweisen, Fragestellungen, die Darbietung von Parallelerscheinungen waren sicherlich allen Teilnehmern von Nutzen. Zugleich boten sie dem Urheber selbst eine breite Basis zur vielseitigen und tiefgehenden Aufarbeitung des mongolischen Erzählgutes, wie das in der hier besprochenen mächtigen Arbeit in Erscheinung tritt.

Die mongolischen Völkerschaften besitzen eine lebende, virulente „rezente" Heldendichtung, selbstverständlich dem heutigen Zeitalter angepaßt. Es liegt in ihrem Wesen, daß sie die gesellschaftlichen Anforderungen der Vergangenheit bewahrt und verarbeitet, zugleich aber, sich stets verändernd, auch den späteren Ansprüchen gerecht wird, wodurch sie unermeßliche Tiefen und Breiten der sozialen und kulturellen Geschichte der Menschheit erkennen läßt. All dies zu erfassen und auch einem in der Mongolistik nicht bewanderten, wohl interessierten Leserkreis ergreifbar zu machen, ist ein sehr großes,

Ausdauer, Wissen, Erfahrung und nicht zuletzt viel Liebe zum Thema erforderndes Unternehmen. Dem Autor gelang es, all diesen Erfordernissen gerecht zu werden, ohne aber sein Material in ihm fremde Schemas zu zwingen. Hier denke ich an die in der Erzählforschung verbreiteten Motivindexe, die aber trotz ihrer Überblickbarkeit und leichten Anwendbarkeit eben die Eigenheiten des Erzählschatzes der einzelnen Ethnien verschwinden lassen.
Annehmbar haben solche Bedenken den Verfasser dazu veranlaßt, einen anderen Weg einzuschlagen. Er unterteilt sein Material in elf nur mit Zahlen gekennzeichnete Kapitel und schließt daran noch einen Anhang mit seiner eigenen strukturellen Motiv-Typologie sowie Indices, und zwar ein Namensverzeichnis, ein Verzeichnis der erwähnten Epen, ein Sachregister, ferner die Bibliographie und das Abkürzungsverzeichnis und beigelegt eine den Aufbau einiger Epen vergleichende Tabelle.

In der Einführung setzte sich der Verfasser das Ziel, den mongolischen Erzählschatz in Hinsicht auf die Motivketten, auf die in Symbole verdichtete gesellschaftliche Botschaft, auf das historische und kulturhistorische Alter, auf die Weise der Tradierung und zuletzt auf das Verhältnis der Varianten inhaltlich vorzuführen und aufzuschlüsseln.

Die elf Kapitel enthalten die Besprechung je einer inhaltlich und/oder durch Namen, Wortgebrauch bzw. stilistischen Eigenheiten verbundenen Epenfamilie. Die Studie erstreckt sich auf alle Einzelheiten, angefangen mit der detaillierten Inhaltsbeschreibung, den geschichtlichen und kulturgeschichtlichen Parallelen bis zur Wiedergabe in sprachlicher Hinsicht interessanter Textproben.

Die meisten der Epenfamilien lassen sich zu gewissen, auch örtlich definierten Gruppen der Mongolen binden, aber es sind zahlreiche Querverbindungen zwischen den einzelnen Familien festzustellen. Einige der Epenfamilien weisen nach Heissig deutliche Einflüsse benachbarter Völker und Kulturen auf, so z. B. hatten die in Kapitel III und IV vorgeführten Epen, besonders „Boroldoi mergen", tungusische Elemente integriert, während die nord- und westmongolischen Epen von Kapitel IX und X altaitürkische Züge aufweisen. Im letzteren Fall handelt es sich m. E. eher um gewisse Erzählelemente und Formen, die sowohl bei den südsibirischen Türken wie bei den westlichen Mongolen erscheinen. In den Fällen der Übereinstimmungen mit der tungusischen Dichtung kann tatsächlich von gegenseitiger Beeinflussung die Rede sein. Dieser Einfluß dauerte über Jahrhunderte. Die jüngste Schicht ist annehmbar die mandschurische. So klingt das Motiv von den drei Schwanenjungfern und die gewaltsame oder listige Zurückhaltung der einen von ihnen (S. 197–199) mit der offiziellen Ursprungsmythe der Mandschu überein. Das Motiv der drei himmlischen Jungfrauen ist im tungusischen Erzählgut besonders stark vertreten. Die feuerhütende Gočingγa dakini (S. 469) besitzt nicht nur einen mandschurisch klingenden Namen, wie es auch von Heissig behauptet wird, sondern fügt sich gut in die Vorstellungen über himmlische Feen der mandschurischen Mythen ein. In den tungusischen Heldenerzählungen können Parallelen zu den alleswissenden und könnenden Pfeilen (S. 404) und zu den einbeinigen Geistern, die in der Gefolgschaft des Mangus erscheinen (S. 378), gefunden werden. Für eine typisch tungusische Vorstellung über die Entstehung der Welt kann die anfangs ganz kleine, aber ständig wachsende Erde angesehen werden (S. 332).

Zu den Übereinstimmungen mit den südsibirischen türkischen Erzählstoffen gehören m. E. auch die Fälle, wo all das jagbare Wild plötzlich verschwindet (S. 236–243). In der Dichtung der südsibirischen Türken ist das immer

das Vorzeichen des Bösen. Ebenso unheilverheißend ist das Erscheinen einer Füchsin (S. 532). Nach dem Süden und Westen Sibiriens weisen auch die hexenartigen Weiber mit Messingnase oder Schnabel und Antilopschienbein hin. Solche Wesen sind nicht nur bei den südsibirischen Türken, sondern auch bei den Obugriern und Samojeden bekannt und kommen sogar in alten ungarischen Märchen vor. All dies zeugt von sehr frühen Kulturströmungen zwischen dem westlichen Sibirien und dem westlichen Steppengebiet.

Vom Verfasser wurde es öfters als eines der wichtigsten Ergebnisse hervorgehoben, daß die mongolischen Epen sehr frühe gesellschaftliche, kulturelle Vorgänge, Modelle, Symbole bewahrten. Diese Angaben und Beweisführungen möchte ich teils unterstreichen, teils ergänzen durch die nun folgende Aufzählung solcher Erzählelemente, die wegen ihrer großen Verbreitung in Verdacht kommen, aus den frühesten Vorstellungen der Menschheit zu stammen. Die meisten dieser Erscheinungen besitzen Parallelen auch in Sibirien. Hierher zählen z. B. die auch vom Verfasser als alte Jägervorstellung anerkannte Neubelebung des Tieres aus dem unversehrten Skelett (S. 372, 586–587, 761). Ebenfalls zum Grundbestand der Seelenvorstellungen der Menschheit gehören auch, nach Psychologen wie Géza Roheim, die Seelenvögel als Symbole der Ungeborenen. Daraus lassen sich die äußeren Seelen in Form von Vögeln gut ableiten (S. 372, 762–764). Die schwachen Seelchen der Neugeborenen sind in bedrohter Situation und bedürfen deshalb besonderer Bewachung. Als Wächterin und Wärterin erscheint in gewissen mongolischen Epen die Eule (S. 202, 792–794), was Heissig mit dem Umstand in Zusammenhang bringt, daß auch die Eule zu den Vögeln gehört, deren Federn die Schamanenkrone schmücken. Die Eule erscheint aber nicht nur als Schamanenvogel, sondern in den Mythen vieler sibirischer Völker, im kirgisischen Brauchtum und in den Liedern der altertümlichen Gruppe der moldauischen Ungarn als Hüterin der Neugeborenen. Warum eben sie, ist einstweilen unklar.

Das von der Eule gehütete Kind liegt unter einem Weidenbaum und wird von diesem ernährt, ähnlich der Ursprungssage der Čoros-Oiraten. Da all dies sich zwischen Felsen abspielt, denkt Heissig an eine Felsgeburt. Das Motiv erinnert mich aber eher an die Baumgeburt tungusischer Helden.

Aus unerforschten Tiefen der kollektiven Erinnerung eurasiatischer Hirtenvölker steigt oder reitet der Held der mongolischen Epen, von zwei wilden Hunden oder Wölfen und zwei reißenden Vögeln begleitet (S. 249, 537), ebenso wie Wotan, hervor.

Das unblutige *seter*-Opfer der Mongolen, das geweihte Herden- oder Reittier, das mit bunten Bändern gekennzeichnet wird und zu profanen Zwecken nicht mehr verwendet werden darf, wird allgemein, auch von Heissig, als ein Sieg des Lamaismus über den Brauch des blutigen Opfers betrachtet. Das den Geistern bzw. Göttern geweihte, geschmückte Tier, das weder benützt noch getötet werden darf, ist viel älter als der Lamaismus und gehört zu den animistischen Grundvorstellungen der sibirischen Jägervölker. Da es in den Mythen und Riten der Jägervölker tief verankert ist, muß man eine Übernahme aus dem Lamaismus abweisen, und das bedeutet zugleich, daß dieses Brauchtum auch bei den Mongolen vorbuddhistisch sein muß.

Die mongolischen Epen erfuhren Einwirkungen nicht nur von seiten der Steppenvölker, sondern auch von den Chinesen. Bis aber die Einflüsse der Steppen- oder Waldvölker durch orale Übernahme erfolgten, kann von chinesischer Seite immer mit direkter oder indirekter literarischer Wirkung gerechnet werden. Mit der Wirkung der chinesischen volkstümlichen Romane auf die mongolischen Erzählstoffe hatte sich Heissig schon viel in seinen früheren

Arbeiten beschäftigt und tut es auch in dem hier besprochenen Werk. Weniger Aufmerksamkeit schenkt er aber dem Unterschied zwischen der Wirkungsweise einerseits der chinesischen Literatur und andererseits der türkischen und tungusischen Epik.

Der Unterschied zeigt sich aber nicht nur in der Art der Einwirkung. Im Falle der Einflüsse von seiten der Türken oder der Tungusen, handelt es von Wirkung oder Wechselwirkung von gleichen literarischen Gattungen. Die an die mongolischen Epensänger gekommenen chinesischen Literaturwerke unterstanden aber völlig anderen Gattungsregeln, und ihre Wirkung zeigt sich nicht nur in der Übernahme von mehr oder weniger Motiven, sondern auch im Erscheinen völlig fremder Strukturen, Personen, Werten. Besonders bei den südlichen und südöstlichen Mongolen können wir Zersetzungserscheinungen feststellen. Im Vergleich zu den „klassischen" Epen der Steppenvölker kann es nur als Verfallerscheinung gelten, wenn das Pferd des Helden nicht als dessen Helfer, Ratgeber, sogar Superego erscheint, wie in der Erzählung „Asar Čaγan Qayičing" der VII. Epenfamilie, wo der Held und sein Pferd voneinander unabhängig handeln. Auch in anderen Epen dieser Familie benötigen die Heldenpferde Flügel um fliegen zu können, was in der Steppe nicht üblich ist.

Andererseits richtet Heissig die Aufmerksamkeit auf die interessanten Einwirkungen, die das mongolische Erzählgut im Ausstrahlungskreis der chinesischen Literatur neuerdings seitens der Massenmedien erfährt.

Literarische Einflüsse erreichten die mongolische Ependichtung nicht nur von der Seite der Chinesen, sondern auch von den Druckvarianten der mongolischen Heldendichtung selbst. Heissigs Analyse dieser überaus verflochtenen historischen, literarischen und kulturhistorischen Erscheinungen ist sehr beeindruckend: Einerseits stellt er die Wirkung der chinesischen und mongolischen Literatur und der anderen Medien vor, andererseits verfolgt er deren Ausstrahlung bis zu ganz entfernten mongolischen Gebieten und zugleich auch die Rückwirkung auf die neueren Druckformen mongolischer Epen.

Es muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß die mongolische Heldendichtung, wenn sie auch noch über viele Jahrzehnte eine lebende Gattung bleiben kann und wird, sich immer mehr von ihrem ursprünglichen Zustand entfernt. Wohl kennen die Barden noch verschieden lange und ausgeschmückte Varianten, aber welche von diesen vorgetragen wird, hängt eher von der Zeit und dem Geschmack des Publikums ab. Die Zeiten, wo die ungeschmückten Kurzformen für Kinder und Außenseiter vorgesehen waren und die vollständigen Varianten nur im rituellen Rahmen einer geschlossenen Gemeinschaft, z. B. den vollberechtigten Sippenmitgliedern, vorgetragen werden durften, sind schon seit Jahrhunderten verstrichen, und leider werden wir es schon nie erfahren können, bis wann die mongolischen Epen noch durchschlagend rituellen Charakter hatten.

Aus der reichen Fülle von Gedanken, Beweisführungen, Darstellungen, die in Heissigs Werk vorkommen, griff ich hier nur einige heraus, selbstverständlich solche, die mir nahestehen. Sein Inhalt könnte auch von anderen Seiten ergriffen werden. Eines steht aber fest, Heissigs „Erzählstoffe..." bedeuten einen Markstein in der Forschungsgeschichte der mongolischen Epenforschung und sind wegweisend auch für das Studium der Heldendichtung der anderen Steppen- und Waldvölker Asiens. Sowohl die internationale Mongolistik wie die allgemeine Epenforschung kann dem Autor zu Dank verpflichtet sein.

Budapest Käthe Uray-Köhalmi

David P[aul] Jackson, *Two Biographies of Śākyaśrībhadra:* The Eulogy by Khro-phu Lo-tsā-ba and its "Commentary" by bSod-nams-dpal-bzang-po. Texts and Variants from Two Rare Exemplars Preserved in the Bihar Research Society, Patna. Edited by D. P. J. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1990. (Tibetan and Indo-Tibetan Studies. 4.), 6 ungez. und 90 Seiten. ISBN 3-515-05519-3. DM 28,–.

Khro phu Lo tsā ba Byams pa dpal (1172/73 – nach 1225) war Schüler des für Tibet so bedeutenden Kha che'i Paṇ chen Śākyaśrībhadra (nach 1140–1225) und wirkte zugleich auch als dessen tibetischer Übersetzer. Die von ihm verfaßte Biographie seines Lehrers, des „aus Kaschmir stammenden großen Pandit", in Form eines Lobliedes ist bereits seit der Übersetzung durch Giuseppe Tucci zugänglich (*Tibetan Painted Scrolls.* Roma 1949, pp. 336–339; nur die Strophen 3–36 der jetzt vorliegenden Edition umfassend); G. Tucci erwähnt auch, daß es zu diesem Gedicht einen „Kommentar" gibt, ein ausführliches Lebensbild in Prosa, das von Bsod nams dpal bzaṅ po stammt. Daß das erste dieser beiden biographischen Werke auch in der Bibliothek der Bihar Research Society, Patna, vorliegt, erfuhr die Fachwelt durch G. R. Choudhary, *The Catalogue of the Tibetan Texts in the Bihar Research Society, Patna.* Vol. I, Patna 1965, wo unter Nr. 981 ein Manuskript und unter Nr. 1511 ein Blockdruck davon verzeichnet sind. Daß sich unter beiden Nummern aber auch der „Kommentar" zu dem Loblied findet, wurde erst durch D. P. Jackson, *The 'Miscellaneous Series' of Tibetan Texts in the Bihar Research Society, Patna.* A Handlist. Stuttgart 1989, herausgestellt.

Diese beiden Schriften über das Leben des Śākyaśrībhadra sind jetzt nach dem Blockdruck und dem Manuskript durch D. P. Jackson herausgegeben worden, wobei die Varianten des Xylographen im allgemeinen vorgezogen werden (*op. rec.*, pp. 29–85, zusätzlich auch 1–57 paginiert). Das Verfahren, für Lesarten allein die Zeilenzahl und die betreffende rezipierte Silbe anzugeben, ist nicht immer eindeutig, dies mag die Lesart zu Zeile 21 auf Seite 47 (zweite Paginierung 19) anzeigen: Die Bezugssilbe ist *la*, doch leider erscheint diese Silbe zweimal in der betreffenden Zeile. Bei der Präsentation der Verse von Khro phu Lo tsā ba innerhalb des „Kommentars" finden sich an drei Stellen unerklärliche Lücken in den Zeilen, sie erscheinen dort, wo in der Ausgabe der Lobhymne der Beginn einer neuen Seite des Blockdruckes angezeigt wird (Vers. 4 d, 17 c, 29 d).

Die „Introduction" (*op. rec.*, pp. 1–23) skizziert zunächst die Rolle von Śākyaśrībhadra in der Geschichte des indischen und tibetischen Buddhismus im 12. und 13. Jahrhundert. Sie zeigt zudem, daß von den fünf alten Biographien des „Pandit aus Kaschmir" nur noch die beiden in dem Bändchen vorgelegten erhalten zu sein scheinen. D. P. Jackson spricht pp. 4–6 über die beiden Autoren Khro phu Lo tsā ba und Bsod nams dpal bzaṅ po, wobei für die Identifikation und Datierung des letzteren nur ein, wenn auch recht wahrscheinlicher Vorschlag gemacht werden kann, die Lebensdaten dürften danach 1216–1277 sein. Die Beschreibung der Textzeugen (*op. rec.*, pp. 8–9) hätte etwas formalisiert und damit präziser ausfallen können. So wird bei dem Blockdruck zwar gesagt, daß seine Tafeln für den Druck von Kurzseiten (*ldeb thuṅ* oder *śog thuṅ*) geschnitzt worden seien; aber nur aus dem Verzeichnis von G. R. Choudhary kann man ein Maß ersehen, dort werden 8½ zu 1⅓ [*sic* !] inches genannt.

Einen kurzen Schlüssel zum Inhalt der noch nicht als Übersetzung vorliegenden Prosa-Biographie liefert D. P. Jackson in dem Abschnitt „An Outline

of the Contents of bSod-nams-dpal-bzang-po's Work" (*op. rec.*, pp. 9–16), diese in 11 römisch gezählte Punkte mit z. T. bis zu 29 Buchstaben untergliederte Übersicht ermöglicht es dem Benutzer, die entsprechenden Absätze im tibetischen Text schnell aufzufinden, und zwar nur über die Zweitpaginierung des Textteiles, während der „Index of Proper Nouns in the Introduction" (*op. rec.*, pp. 87–90) sich auf die Zahlen der Gesamtpaginierung bezieht. Von diesem Index ist über „An Outline of the Contents ..." auch ein Teil des Namenmaterials im „Kommentar" indirekt erfaßt, die Namen im Loblied hingegen nicht. Weshalb die „Acknowledgments" (*op. rec.*, p. 17) zwischen „An Outline of the Contents ..." und die Anmerkungen („Notes", pp. 18–23) zum Anfang der „Introduction" bis einschließlich „A Description of the Originals" (d. h. bis p. 9) geraten sind, ist nicht ersichtlich.

Mit der Veröffentlichung von *Two Biographies of Śākyaśrībhadra* wird durch die Originalfassungen zweier bislang unzugänglicher biographischer Texte aus dem 13. Jahrhundert nicht nur die Kenntnis über das Leben des Śākyaśrībhadra erweitert, sondern zugleich auch willkommenes Quellenmaterial für das literarische Genre solch früher tibetischer Biographien, von denen nur wenige Spezimina überlebt haben, gegeben. So fehlt uns heute der vollständige Wortlaut eines anderen von Khro phu Lo tsā ba verfaßten Lobliedes, und zwar desjenigen auf Atiśa Dīpaṃkaraśrījñāna, von dem nur die folgenden – ebenfalls neunsilbigen – Verszeilen als Zitate im 1494 entstandenen *Bka' gdams kyi rnam par thar pa bka' gdams chos 'byuṅ gsal ba'i sgron me* des Las chen Kun dga' rgyal mtshan erhalten zu sein scheinen (Folienangaben nach der zentral-tibetischen Blockdruckausgabe von 417 Blatt Umfang):

(fol. 28a4–5)
| khyod sṅon thub pa'i mdun na bzaṅ po skyoṅ |
(fol. 50b6–51a)
| bstan srog khyod kyis rgya bod bal gsum du |
| bstan gźi pho braṅ rten bcas bźeṅs stsal źiṅ |
| bstan rtsa dge 'dun 'bum phrag maṅ rgyas mdzad |
| de śas 'phrin las cha tsam bdag nod do |
(fol. 60b5–6)
| 'di skad źal chems smon lam nor 'phreṅ du |
| ci nas ṅa yis 'gro rnams dbugs phyuṅ źiṅ |
| ṅa la su brten de yi don sgrub ces |
| źal chems tshad ma'i skyes bur mdzod cig rje |
(fol. 63a5–6)
| mkha' spyod theg chen dga' ldan gźal med kyi |
| sna tshogs rin cen pad sdod 'khyil ba'i dbus |
| 'od zer dra ba 'dza' tshon 'phreṅ 'khrigs par |
| mgon po byams pa'i mdun bźugs lha yi bu |
| nam mkha' dri med bdag la dgoṅs su gsol |

Indologisches Seminar, Bonn Helmut Eimer

Luciano Petech: *Central Tibet and the Mongols.* The Yüan – Saskya Period of Tibetan history. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici, 1990 (Serie Orientale Roma vol. LXV). VII, 167 S. Lit. 60 000,–.

In der früheren Forschung wurde die Geschichte Tibets zur Mongolenzeit und der Beziehungen zwischen dem mongolischen Yüanreich und Tibet vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der religiösen Einflüsse des Lamaismus auf China und den mongolischen Hof im 13. und 14. Jahrhundert behandelt. Dies hat sich entscheidend geändert, seit zusätzliche tibetische Quellen zugänglich gemacht wurden und man nicht mehr so sehr auf das rein religiöse Schrifttum angewiesen war. Luciano Petech hat in den vergangenen Jahrzehnten selbst in dieser Richtung gewirkt und durch viele frühere Arbeiten entscheidend dazu beigetragen, daß die politische Geschichte Tibets zur Mongolenzeit erhellt wurde. Auch sein neues Buch setzt die Reihe seiner diesbezüglichen Arbeiten fort. Es ist, das darf man wohl sagen, meisterlich. Nur jemand der so wie Petech das tibetische Quellenmaterial überschaut und zu deuten versteht, konnte diese Leistung vollbringen, zumal auch die chinesischen Quellen immer wieder ergänzend herangezogen worden sind. Letztere bieten freilich über Tibet nicht sehr viel. Der Grund hierfür dürfte vor allem sein, daß die sicher einmal vorhanden gewesenen Dokumente des Amts für buddhistische und tibetische Angelegenheiten (*hsüan-cheng yüan*) nur ganz selten für die Geschichte der Yüan (*yüan-shih*) und andere Texte wie etwa die Entscheidungs- und Statutensammlung *yüan tien-chang* verwertet worden sind. Wir wüßten wesentlich mehr über Tibet zwischen 1260 und 1330, wenn das ja sonst so inhaltsreiche *Yüan tien-chang* mehr Akten des *hsüan-cheng yüan* enthielte. Aber dieses Amt war eine oberste Behörde neben der Zentralkanzlei (*chung-shu sheng*), dem Militärrat (*shu-mi yüan*) und dem Zensorat (*yü-shih t'ai*) und ihr Aktengang lief an dem der genannten drei anderen Ämter vorbei. Leider kommen in tibetischen Quellen auch immer wieder Angehörige des Kaiserhauses vor, über die man aus den chinesischen Quellen nicht viel erfährt, allenfalls über Rangerhöhungen und Schenkungen, aber nur selten etwas über die politische oder militärische Rolle dieser ja oft mächtigen und einflußreichen Prinzen. So kommt es, daß Angaben über in den tibetischen Quellen erwähnte Prinzen (*rgyal-bu*) oft nicht aus den chinesischen Texten bestätigt werden können. Um so wichtiger sind aus diesem Grunde die tibetischen Quellen.

Nach einer quellenkundlichen gelehrten Einleitung schildert Petech zunächst die Frühgeschichte der mongolisch-tibetischen Beziehungen im 13. Jahrhundert, namentlich die Herausbildung der „Allianz" zwischen den Mongolenkaisern und Sa-skya Paṇḍita, die etwa um 1247 Gestalt annahm und die Geschicke Tibets für fast hundert Jahre bestimmend beeinflußte. Der Verfasser räumt hier, hoffentlich endgültig, auf mit der simplistischen Vorstellung, die von einigen tibetischen klerikalen Quellen suggeriert wurde, es habe sich dabei um eine religiöse *yon-mc'od* (Spender-Empfänger)-Beziehung gehandelt. In Wirklichkeit haben wir es mit einer Einführung mongolischer indirekter Herrschaft feudalistischen Charakters zu tun, wobei den Sa-skya-Hierarchen, zuerst Sa-skya Paṇḍita und dann seinem Neffen 'P'ags-pa Lama eher die Rolle von Erfüllungsgehilfen als die gleichberechtigter Partner zukam. Für manche Historiker der Geschichte des mongolischen Weltreichs dürfte es überraschend sein, zu erfahren, daß auch der im weit entfernten Iran herrschende Bruder Hülegü der Großkhane Möngke und Qubilai nicht nur Apanagen in Tibet besaß, sondern auch in dem Herrschaftsbereich der P'ag-mo-gru-pa seine Emissäre stationierte (S. 11–12; 88–89). Zwar hat grundsätzlich schon Dieter Schuh (Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche, St. Augustin 1977, S. XXI–XXII) hierauf aufmerksam gemacht, aber selbst das sonst so ausgezeichnete Buch über die Regierung Möngkes (1251–1259) von Thomas T. Allsen, Mongol Imperialism, U. of Cali-

fornia Press, Berkeley, 1987, erwähnt diesen Aspekt der mongolischen Eroberungen nicht.

Das System der mongolischen Herrschaft über Tibet wird von Petech so klar und detailliert dargestellt wie es in der bisherigen westlichen Literatur nirgends zu finden war (S. 33–69). Dabei wurde auch auf das chinesische Quellenmaterial wo nötig zurückgegriffen. Auf Schritt und Tritt wird hier Neues geboten. So zeigt Petech, daß das mongolische Wort *čölge*, das in China immer dem chinesischen *lu* (etwa Provinz) entspricht und in den tibetischen Quellen als *col-k'a* umschrieben wird, aller Wahrscheinlichkeit nach für Tibet eher den Inspektionsbezirken (chin. *tao*) gleichzusetzen ist (S. 39). Auch wird nachgewiesen, daß das Amt des Kaiserlichen Präzeptors (chin. *ti-shih*, tib. *ti śri*) in erster Linie politische Funktionen im Interesse der Mongolen wahrnahm und nicht nur rein geistliche Prärogativen ausübte. Die Kaiserlichen Präzeptoren residierten in einem dem Kaiserpalast angegliederten Kloster, dessen tibetischer Name Me-tog ra-ba war, also etwa „Blumige (d.h. bunte) Einfriedung", ein Name, der aber in den chinesischen Quellen nicht ausfindig gemacht werden kann (S. 37). Sie waren hochangesehene Kleriker, die aber mehr im Interesse des Kaiserhauses als Tibets zu agieren gehalten waren. Das Amt war bis 1368 quasi-erblich innerhalb der Sa-skya pa, wenn auch nicht immer der 'K'on-Familie, die die Erbäbte von Sa-skya stellte. Ebenso aufschlußreich und quellenmäßig hervorragend unterbaut sind die Ausführungen des Verfassers über weitere Aspekte der mongolischen Herrschaft über Tibet, etwa die Statthalter (*dpon-c'en*), die Volkszählungen, die Steuern, die Zehntausendschaften (*k'ri skor*) und den Kurierdienst, also Institutionen, die das Ausmaß der Eingliederung Tibets in das Mongolenreich veranschaulichen können.

Die Kapitel IV und V des Buchs behandeln die Herrschaft der Sa-skya und die Ablösung von deren Hierarchen durch den Aufstieg der P'ag-mo-gru-pa (S. 71–137). Es ist eindrucksvoll zu sehen, wie diese zum Teil innertibetischen Entwicklungen mit der Hofpolitik der Mongolenherrscher in China zusammenhängen und nicht etwa nur als Ausdruck rein ekklesiastischer Differenzen betrachtet werden können. Es ging oft genug um knochenharte Politik bei den Auseinandersetzungen zwischen den geistlichen Zentren Tibets, wobei selbst Gewalt und Mord gelegentlich eingesetzt wurden. Aus Petechs eindringlicher Nachzeichnung der politischen Entwicklung Tibets im 13. und 14. Jahrhundert, die in dem abschließenden Kapitel VI (S. 139–142) noch einmal meisterhaft zusammengefaßt wird, ergibt sich, daß der P'ag-mo-gru Byaṅ-c'ub rgyalmts'an (1302–1364) unter den letzten Mongolenkaisern als die weitaus wichtigste Persönlichkeit Tibets anzusehen ist. Er hatte es verstanden, sich in langwierigen Kämpfen und durch geschickte Diplomatie zum Herrscher in Zentraltibet aufzuschwingen und dabei die politische Macht der Klosteräbte, insbesondere der Sa-skya pa zurückzudrängen, obwohl er deren geistliche Prärogativen unangetastet ließ. Sein Testament *Si-tu bka' c'ems*, das eine von Petech ausgiebig benutzte Quelle ist, verdiente sicher eine vollständige Übersetzung, eine Aufgabe, für die niemand besser geeignet wäre als Professor Petech selbst.

Dem Buch sind mehrere nützliche Tabellen beigegeben. So finden wir eine Liste der Sa-skya-Äbte (S. 143–144) und auch endlich einmal eine zuverlässige Liste der Kaiserlichen Präzeptoren von 1270 bis 1362 (S. 144) sowie der mit weltlichen Aufgaben befaßten *dpon-c'en* (S. 144–145). Für das Verständnis der komplizierten Familienverhältnisse der Sa-skya-Hierarchen ist wichtig der Stammbaum der Familie 'K'on (Falttafel nach S. 144). Der Sinologe wird

dankbar sein für die Orthographien von Namen und Termini in chinesischen Quellen (S. 147–150) (auf S. 148 lies I-chih-li, auf S. 149 Su-êrh-ma-chia-wa), aber auch für das Diagramm auf S. 69, das die Unterordnungsverhältnisse und Funktionen der vom Amt für buddhistische und tibetische Angelegenheiten abhängigen lokalen Behörden in Tibet aufzeigt. Das Buch wird beschlossen mit einer sehr ausführlichen Bibliographie (S. 151–155), einem tibetischen Index (S. 157–164) und einem „General Index" (S. 165–167). Dadurch wird der reiche Inhalt des Buches auf das beste erschlossen.

Wie bereits oben erwähnt, ist es nicht der geringste Vorzug von Petechs Werk, daß auch die chinesischen Quellen neben den tibetischen laufend herangezogen worden sind (die mongolischen Quellen versagen ja weithin für die Yüan-Zeit, weil sie meist nur Nachrichten aus zweiter oder dritter Hand enthalten). Dadurch war es Petech auch möglich, viele im *Yüan-shih* enthaltene Orts- und Landschaftsnamen erstmals richtig zu deuten, d. h. mit der in tibetischen Quellen vorkommenden Originalform zu verbinden, so daß bisher schlecht verstandene Ausdrücke im chinesischen Text nunmehr klar geworden sind. Hierzu eine persönliche Anmerkung: Ich habe 1987 einen Aufsatz des Titels „Marginalien zu den Besuchen der Karma-pa-Hierarchen in China während der späteren Yüanzeit" zum Druck gegeben, der leider bis heute (Mai 1991) noch nicht erschienen ist. Auch dort ging es vielfach um die Ermittlung chinesischer Namen und Termini in tibetischer Umschreibung. Ich hätte mir viel Arbeit sparen können, wenn ich damals schon die neueren Arbeiten Petechs und insbesondere sein "Central Tibet and the Mongols" zur Verfügung gehabt hätte. Die nachfolgenden Bemerkungen gehen zum Teil in die gleiche Richtung wie der genannte Aufsatz; es soll vor allem versucht werden, chinesische Quellen für die Klärung einzelner Punkte in Professor Petechs Buch nutzbar zu machen, wobei es sich, das sei hier betont, meist um ganz untergeordnete und eher philologische Fragen handelt, ganz abgesehen davon, daß man sich ja bei der Rekonstruktion etwa mongolischer Namensformen, die in chinesischer Umschreibung vorliegen, oft genug auf schwankendem Boden befindet.

S. 6: Na-mo, ein Mönch, der unter Möngke 1252 zum Aufseher über den Buddhismus bestellt wurde, wird bezeichnet als "perhaps a Kashmiri or possibly a Tibetan". Na-mo war mit Sicherheit kaschmirischer Abstammung, wie aus der Biographie seines Neffen in *Yüan-shih* (hinfort abgekürzt YS), ch. 125.3074 hervorgeht.

S. 16: Auch in chinesischen Quellen ist die Rede von 'P'ags-pas Förderung der Bautätigkeit in Sa-skya. In der Grabschrift für den berühmten nepalesischen Kunsthandwerker und Architekten A-ni-ko (1245–1306) heißt es: „Im ersten Jahre Chung-t'ung (1260) beorderte (Qubilai) im Westen den kaiserlichen Präzeptor 'P'ags-pa, damit er für den hoch vollendeten C'os-rje pa (d. i. Sa-skya Paṇḍita) in Tibet (T'u-fan) einen vergoldeten Stupa bauen lassen sollte." Weiter berichtet der Text, daß ein Trupp von 80 nepalesischen Handwerkern für die Arbeiten requiriert und daß A-ni-ko ungeachtet seiner Jugend von 'P'ags-pa als Chef des Trupps eingesetzt wurde. Der Stupa war 1261 bereits fertig, und 'P'ags-pa war von den Talenten A-ni-kos so beeindruckt, daß er ihm nahelegte, sich dem Kaiser vorzustellen. Vgl. Ch'eng Chü-fu, *Hsüeh-lou chi* (Taipei 1970), ch. 7.8a. Die Nennung von 'P'ags-pa als Kaiserlicher Präzeptor ist ein Anachronismus; er war 1260–1261 staatlicher Präzeptor (*kuo-shih*), siehe Petech loc. cit.

S. 20–21: Im Jahre 1267 führte „K'er-k'e-ta (or prince K'er-ta)" mongolische Truppen auf einem Einfall nach Tibet. Dieser Name kann nur schwer mit

dem von Qitay Sali, einem frommen uigurischen Buddhisten verbunden werden, wie Petech in Anm. 64 zugibt. Es kommen aber in den chinesischen Quellen gelegentlich Namen vor, die der tibetisch überlieferten Form nahekommen. Wir finden z. B. einen Kirgisen namens乞兒乞帶Ch'i-erh-ch'i-tai (*Kirkidai), der den türkischen Titel *ïnal* trug (bezeugt für 1308 nach YS 22.485), und für 1302 einen乞里乞歹 Ch'i-li-ch'i-tai (*Kirkidai) in *Yüan-tien-chang* (ed. Taipei 1972) ch. 31.2b. Allen diesen Namen dürfte der Stammesname der Kirgisen zugrunde liegen mit Hinzufügung des Ethnikons *-tai/dai*. Als möglicher Kandidat für Petechs K'er-k'e-ta könnte vielleicht gelten乞兒吉歹Ch'i-erh-chi-tai (*Kirgidai), der in der Stammtafel der Chinggiskhaniden erscheint, Huang Ta-hua, *Yüan fen-fan chu-wang shih-piao* in *Erh-shih-wu shih pu-pien* Bd. VI (Shanghai 1937), S. 8246. Dort erscheint er als Urenkel des Tumbinai, welcher seinerseits der Urgroßvater von Chinggis Khan war. Die Verwandtschaft mit dem mongolischen Kaiserhaus war also überaus entfernt, doch könnte das Petechs "prince" erklären. Woher Huang Ta-hua, ein Gelehrter der Ch'ingzeit, seine Angaben hat, konnte ich nicht feststellen.

S. 23: Was die chinesischen Quellen über A'uruγči, den siebten Sohn Qubilais zu berichten haben, ist leider mehr als dürftig. Wir finden nur sporadische Angaben über ihn, obwohl er in Tibet um 1275 eine wichtige Rolle gespielt hat. Seine Biographie in T'u Chi, *Meng-wu-erh shih-chi* ch. 76.12a–13a beruht fast ausschließlich auf den verstreuten Nennungen in den Annalen (*pen-chi*) des *Yüan-shih*. Die Biographie in YS 131.3190 – 3191 gilt nicht dem Prinzen, sondern einem gleichnamigen Mongolen aus dem Stamme Jalair, der von 1232 bis 1297 lebte.

S. 28: Anm. 103: Der im Tibetischen mit *t'o-śu* umschriebene Ausdruck gibt chin.圖書 *t'u-shu* wieder. Er begegnet auch auf S. 94, wo die Rede von einem Siegel aus Bergkristall (*śel t'o-śu*) ist. In Heather Karmay, Early Sino-Tibetan Art (Warminster 1975), S. 82 und S. 101 Anm. 76 wird versucht, das chin. *t'u-shu* als "books of images" zu deuten, was natürlich falsch ist. Die Bedeutung „Siegel" ist nicht nur in den Wörterbüchern des Chinesischen verzeichnet, sondern kann auch aus dem Material von *t'u-shu* erschlossen werden, Kristall, Gold u. ä. Dem Wörterbuch *Tz'u-yüan* (Peking 1979) Bd. 1, S. 581 zufolge stammt der früheste Beleg für *t'u-shu* in der Bedeutung „Siegel" aus der Sungzeit. In Anm. 103 diskutiert Petech weiterhin ausführlich die Wortverbindung *t'o-śu u-nu-k'an* (die Orthographie schwankt in den Texten) und hält dies für einen "official title". Dabei weist er, sicher zutreffend, darauf hin, daß tib. *u-nu-k'an* lautlich dem mong. *unuqan* „Fohlen, junges Pferd" entspricht, meint aber, daß dies in dem Kontext absurd schiene. Nun ist mittelmong. *unuqan* in der Geheimen Geschichte § 195 mit dem chin. Wort für „Fohlen" glossiert und als *unagan/unahan* mit der gleichen Bedeutung in das Mandschu entlehnt worden. Das mongolische Wort ist abgeleitet von dem Verbum *unu-* „reiten" und erweitert um das Suffix *-γan*, welches Nomina aus Verbalstämmen bildet. Die ursprüngliche Bedeutung ist also „Reittier". Für mong. *unuγan* gibt das Mongolian-English Dictionary von Lessing S. 878/a denn auch die Bedeutung "means of transportation; saddle animal (horse, camel, etc.)". Das würde schon eher in den Zusammenhang der tibetischen Textstellen passen, weil die Regierung 1287 zwei *t'o-śu u-nu-k'an* zwecks Revision des Zensus von 1268 nach Tibet schickte. Möglicherweise deutet der rätselhafte Ausdruck also auf Emissäre, die auf Grund ihres Siegels Reit- oder Transporttiere zu ihrer Verfügung hatten oder requirieren durften.

S. 41: Der Ortsname, der chin. Tan-li umschrieben wird, hängt wohl mit dem häufig bezeugten Namen 'Dam zusammen (vgl. den Index S. 159), denn

die chinesische Silbe Tan hatte im Altmandarin einen Auslaut auf -m, also Tam. Das *li* im Namen könnte ein tib. *ri* „Berg, Gebirge" wiedergeben.

S. 60: Könnte tib. *nor-k'ral* nicht eine Steuer auf Vieh bedeuten, da ja *nor* auch „Vieh, Nutzvieh" bedeutet?

S. 62: Ein gewisser Das-sman (von mong. Dašman) wurde 1269 von Qubilai mit der Organisation des Kurierdienstes in Tibet beauftragt und zum Präsidenten des Amts für buddhistische und tibetische Angelegenheiten (das diesen Namen aber, wie Petech betont, erst 1288 erhielt) ernannt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß dies der gleiche Dašman ist, den wir 1296 als Präsidenten des genannten Amtes (*hsüan-cheng yüan shih*) erwähnt finden (YS 19.403), freilich ohne daß diese Stelle auf Tibet hinweist. Dagegen kann er kaum identisch sein mit dem Dašman, dessen Sohn mit einer Tochter des Prinzen Üz Temür (gest. 1295) verheiratet war, denn dieser Dašman war im Finanzbüro (*ch'üan-fu yüan bzw. ch'üan-fu ssu*) für Südostchina tätig (vgl. dazu Louis Hambis, Le chapitre CVIII du Yuan che, Leiden 1954, S. 148).

S. 65: In Tibet gab es u.a. die zwei Postbezirke Go-pe (chin. 忽必 Hu-pi) und Ga-ra (chin. 合里 Ha-li; eher so statt Ho-li zu lesen, da die Silbe *ho* in Umschreibungen der Yüanzeit grundsätzlich immer den Lautwert *ha* hatte). Die chinesischen Äquivalente ergaben sich für Petech zutreffend aus YS 17.369, einem Eintrag für 1292. Hier wäre zu fragen, ob Go-pe/Hu-pi und Ga-ra/Ha-li Orte bezeichnen. Man könnte nämlich diese zweifellos mongolischen Namen auch anders deuten. Chin. *hu-pi* gibt genau mong. *qubi* wieder, also das Wort für Apanage (eigentlich „Anteil"). Und in der Tat oblag der Kurierdienst für Go-pe/Hu-pi den mongolisch organisierten Haushalten (*hor-dud*, dazu Petech S. 47) in 'Bri-guṅ, welches eine Apanage des Kaiserhauses war (S. 10–11). In Ga-ra/Ha-li möchte ich auf Grund der chinesischen Umschrift eine Wiedergabe von mong. *qari* sehen. Dieses Wort ist bereits in der Geheimen Geschichte belegt (Haenisch, Wörterbuch S. 62) und wird als „Staat, Land" (chin. *pang*) oder „Stamm" (chin. *pu-lo*) glossiert. Mit *qari* hängt auch das mong. Wort *qariyatan* „Untertanen, Unterworfene" zusammen. Wenn man dies akzeptiert, so würde *qubi* hier als Apanage im Gegensatz zu *qari* Staatsland zu verstehen sein.

S. 74: Bezüglich des sog. Ediktes von Olǰeitü über die Verhängung verstümmelnder Strafen bei Angriffen auf tibetische Mönche siehe jetzt meine Arbeit "Comments on a Passage in the *Hu-lan deb-ther*: The "Edict of Olǰeitü" on the Punishment of Attacks Against Tibetan Monks", in: Paolo Daffinà (ed.), Indo-Sino-Tibetica. Studi in onore di Luciano Petech (Roma 1990), S. 137–152. Dort glaube ich gezeigt zu haben, daß dieses Edikt erst im Jahre 1309, also in der Regierungszeit von Qaišan (Wu-tsung), erlassen wurde und schon nach wenigen Wochen durch den Protest des Kronprinzen Ayurbarwada (Jen-tsung) wieder aufgehoben worden ist, und zwar an einem Datum, das dem 30. Juli 1309 entspricht. Angeschlossen sei hier eine Frage an die Tibetologen wegen eines Ausdrucks, der in einem den Kurierdienst in Tibet betreffenden Dokument von 1319 im *Yung-lo ta-tien* ch. 19421.11a vorkommt. In diesem Text wird ein Bericht des *hsüan-wei ssu* für Zentraltibet (dBus gTsaṅ) namens Narin sügürči (chin. 納憐速古兒赤 Na-lin su-ku-erh-ch'ih) zitiert, in dem wieder einmal darüber geklagt wird, daß die früher für jede Poststation vorgesehene Zahl von 120 Pferden nicht erreicht wurde. Der Bericht fährt sodann fort: „In der letzten Zeit ist der Mangel in den einzelnen Poststationen besonders schlimm geworden. Zwar ist vorgeschlagen worden, daß man von den Familien der reichen Leute unter den 魯瓦 *lu-wa* Pferde als Ersatz requirieren solle, aber ich fürchte, das kann auch nicht helfen." Sicher ist *lu-wa* die

Umschrift eines tibetischen Wortes. Könnte das etwa *lug-pa* „Schafhirt" sein? Vielleicht könnte man aber auch an *ru* „Horn" im Sinne der alttibetischen Territorialeinteilung denken. Die Erweichung von tib. *pa* zu sinomong. *wa* ist ja in den Umschriften mit chinesischen Zeichen häufig festzustellen.

Zum Schluß sei nochmals ausgesprochen, welchen Dank die Wissenschaft Luciano Petech für seine großartige Leistung schuldet. Er hat nicht nur die Geschichte Tibets im 13. und 14. Jahrhundert auf Grund genauester Beherrschung der Quellen und der Sekundärliteratur in allen ihren Aspekten überzeugend dargestellt, sondern auch unsere Kenntnisse des Regierungssystems Chinas unter den Yüankaisern entscheidend gefördert. Niemand, der sich in Zukunft mit der Geschichte des mongolischen Weltreichs beschäftigt, wird an Petechs Buch vorübergehen können, das zeigt, wie sehr selbst das unwirtliche tibetische Hochland von sinomongolischen Institutionen durchdrungen wurde.

Gauting — Herbert Franke

V. I. Sarianidi: *Drevnosti strany Marguš*. Mit Beiträgen von N. N. Terechova und N. R. Mejer-Melikjan. 36 Zeichnungen, 108 Tafeln. „Ylym", Ašchabad, 1990.

Zwei Werke von Viktor Sarianidi sind bisher ins Deutsche übersetzt worden, „Die Kunst des alten Afghanistan" (1986) beschäftigt sich mit den Erfolgen seiner Grabungen im nordwestlichen Afghanistan, wo er seit 1969 bronzezeitliche Siedlungen, Friedhöfe und festungsartige Zeremonialzentren untersucht.

Noch bekannter wurde ein prachtvoll illustrierter Band über die in den Ruinen einer bronzezeitlichen Anlage entdeckten Fürstengräber von Tillja-tepe, „Baktrisches Gold" (1985). Sie sind durch Münzfunde gut datierbar (1. Jh. n. Chr.) und verraten den Kunstsinn wie die Kulturbeziehungen einer Dynastie, deren Herrschaft alsbald von der aufstrebenden Großmacht der Kuschan liquidiert wurde. Für diesen Zeithorizont war Sarianidi nicht spezialisiert, hat aber gleichwohl die ihm unerwartet zugefallene Aufgabe gut gelöst.

Französische und italienische Kollegen haben sich intensiv mit jenen Arbeiten beschäftigt, bei denen Sarianidi in seinem Element ist. Ich nehme das hier angezeigte Buch zum Anlaß, auf die Voraussetzungen und die Bedeutung seiner Forschungen hinzuweisen.

Bereits um die Mitte der Fünfzigerjahre war Sarianidi im Rahmen der Südturkmenischen Archäologischen Expedition im Murghabgebiet in der Landschaft Margiane tätig, die in der Bisitun-Inschrift als das Land Marguš erscheint. Dort sammelte Sarianidi jene Erfahrungen, die er sofort nach seiner „Kommandierung" zu der Sowjetisch-Afghanischen Expedition brauchen konnte.

Frühere Expeditionen waren nicht erfolgreich gewesen, weil westliche Forscher, die in der Region tätig waren, nicht vertraut waren mit einem entscheidenden Phänomen: Die erste Besiedlung durch Oasenbauern war in einer Zeit erfolgt – spätestens im dritten Jahrtausend v. Chr. – als die vom Hindukusch herabströmenden Flüsse ihre Wasser vor dem Versickern weiter nach Norden, näher an den Amu Darja heranbringen konnten. Dort baute man die frühesten Bewässerungskanäle. Später, mit zunehmender Nutzung der Zuflüsse, verschob sich die Agrarzone nach Süden, bis schließlich der heutige Zustand erreicht wurde. In der Margiane war das bereits klar geworden, in Baktrien brauchten die sowjetischen Forscher nach der Erklärung nicht lange zu suchen. Es zeigte sich bald, daß in beiden Gebieten eine parallele Kulturentwick-

lung stattgefunden hatte. Sarianidi spricht von einem „Baktriano-Margianischen Komplex". Er setzt ihn (auf Grund kalibrierter Radiokarbondaten) in die Zeit zwischen 1750 und 1000 v. Chr. mit einer Untergliederung in drei gleich lange Perioden.

Über die Datierung kann man anderer Meinung sein. Sicher ist jedoch, daß in den Oasengebieten von Ostturkmenien und Afghanistan erstaunlich ähnliche Funde geborgen wurden. Das läßt sich leicht an Hand der Typenkarten überprüfen, die dem vorliegenden Band eingefügt sind. Die Bezeichnung „Oxus-Kultur" (von Francfort vorgeschlagen) wäre ebenfalls richtig. An der Peripherie Uzbekistans, nördlich vom Oxus (= Amu Darja) sind fast identische Funde gemacht worden. Vergleichstafeln weisen darauf hin, daß im Hissar-Komplex, in Shahdad (Iran), in Belutschistan und Makran ähnliche Formen auftreten, ebenso in Tepe Yahya und anderen iranischen Fundorten. Besonders wichtig sind die Beziehungen zur Jhukar-Kultur.

Die Grabungen in Afghanistan mußten beim Ausbruch der Kämpfe abrupt eingestellt werden, von da an beherrschten Raubgräber das Feld allein. Ein an sich wohlgemeintes Gesetz legte fest, daß Altertümer in Afghanistan gesammelt und daher auch frei gehandelt werden durften – nur die Ausfuhr war streng verboten. Man verfügt daher über ganze Serien von Photos, die zum Teil auf offener Straße angebotenes Plünderungsgut zeigen. Das wurde publiziert und analysiert. Ein Teil davon ist schließlich doch in staatlichen und privaten Sammlungen Europas und Amerikas aufgefangen worden.

Es erwies sich daher als eine glückliche Fügung, daß der gleiche Komplex in fast identischer Form auch auf dem Gebiet der Margiane vertreten ist. Dort, außerhalb Afghanistans, konnte Sarianidi seine Forschungen fortsetzen.

Auf Grund älterer und neuer Grabungen kommt Sarianidi zu der Auffassung, daß man die Jhukar-Kultur über Belutschistan mit dem Baktriano-Margianischen Komplex verbinden kann. Er spricht sich für die These aus, daß es sich zumindest um eine Welle der Indo-Arier handelt, die das Gebiet der Indus-Kultur von Westen her infiltriert hat.

Der letzte, problembeladene aber interessanteste Teil des Buchs ist der Tempelfestung Togolok 21 gewidmet. Grabung und Publikation entsprechen den Anforderungen.

Im Zentrum lag ein von etwa vier Meter dicken Mauern und mit halbrund vorspringenden Türmen geschützter Block mit einer komplizierten Innenverbauung. Dieser Zentralbau (äußere Maße 60 × 50 m) wird von einer ähnlichen, aber viel dünneren Mauer umgeben. An drei Seiten ist dann noch eine weitere Mauer angelegt worden mit halbrund vorspringenden Türmen und zwei Ausbuchtungen. In einer davon wurden zwei runde Altäre festgestellt. So erreichen die Außenmaße 140 × 100 m. An der Ost- bzw. Südostseite des Komplexes sind innerhalb der ersten und zwischen erster und zweiter Mauer Wohnbauten errichtet worden, mit etwas abweichender Orientierung.

Ich hatte seinerzeit – 1977 – eine ähnliche Anlage mit der im Avesta beschriebenen himmlischen Schutzburg (Vara) verglichen. Brentjes hat in anderen Kultanlagen eine Vorstufe des Mandala-Konzepts gesehen. Sicher ist, daß es sich um Monumente religiöser Bedeutung handelt. Die Verwendung von zweierlei Rauschgiften ist aus Rückständen vor allem in Raum 34 bewiesen: Ephedrin und Opium. Die Zeichnungen auf Amuletten, die Sarianidi zusammenstellt, lassen die Verwendung auch noch anderer vegetabilischer Drogen vermuten.

Inzwischen soll noch eine weitere Anlage dieser Art von Sarianidi entdeckt worden sein. Auf jeden Fall kennen wir (mit Einschluß der Anlage von Tillja-

tepe, in deren Ruinen die oben erwähnten Bestattungen erfolgten) mehrere Varianten solcher Bauten. Sarianidi betont, daß damit die Nachrichten vom Soma-Haoma-Kult der Indo-Iranier eine Bestätigung und Abklärung erfahren. Da es sich hier (bei einer Datierung um die Wende vom zweiten zum ersten Jahrtausend v. Chr.) um einen vor-zoroastrischen Tempel handle, sei es besser, das Wirken des Propheten nicht allzu früh anzusetzen.

Ich glaube, daß es wiederum unsere Aufgabe ist, Anregungen zu liefern, als Ergänzung der großartigen Arbeit Sarianidis. Mir erscheint es entscheidend, daß die Anlage kein Portal erkennen läßt – im Gegensatz zu dem, was die Rekonstruktion zeigt. Ein solches Portal war zwar vorgesehen, es wurde ja schon für die Errichtung notwendig, es wurde aber nach Abschluß der Bauarbeiten zugemauert. Sicher muß es Pforten gegeben haben, vielleicht im oberen Teil der Mauern, über Holztreppen erreichbar.

Abschließung gegen die Außenwelt ist jedenfalls das vorherrschende Merkmal. Es ist keinerlei Öffentlichkeit angestrebt. Viel eher ist die Anlage für einen Mysterienkult geeignet. Vielleicht fand hier die Initiation der Jugend statt, vielleicht waren nur wenigen Auserwählten die Erlebnisse und Belehrungen zugedacht, die von verschiedenen Gruppen von Mystagogen vermittelt wurden. Dabei spielten Rauschmittel eine Rolle – aber sie waren nur Hilfen in bestimmten Stufen der Einweihung, die von „Magiern" vermittelt wurde?

Solche „Initiationszentren" haben vielleicht auch bei Stämmen weiterbestanden, die inzwischen zum Nomadismus übergegangen waren. Bei ihnen verweisen sie zurück in eine frühere Phase der Seßhaftigkeit. In diesem Sinn könnte man Koj-Krylgan-kala interpretieren. Es ist keinesfalls sicher, daß es sich primär um eine Totenburg handelte (vgl. Jettmar: „Die Bedeutung politischer Zentren für die Entstehung der Reiternomaden Zentralasiens" in: Die Nomaden in Geschichte und Gegenwart. Berlin 1981, Fig. 4). Unter dem 6. Bessatyr-Kurgan laufen unterirdische Gänge, nicht überall gegen das Grab abgedichtet. Tropfte hier Blut auf die unter der Kammer durchkriechenden Initianten?

Jene Variante der iranischen Religion, bei der eine in mehreren – später sieben – Stufen erfolgende Einweihung in die Rätsel des Kosmos zentrale Bedeutung gewann, lebt bis in die Spätantike als Mithraskult weiter. Haben wir es hier mit einer frühen Vorstufe zu tun? Die Innenausstattung des Blocks mit einer deutlichen Gliederung in Segmente ist für Mysterien anläßlich verschiedener Einweihungsgrade prädestiniert. Sind Ideen im Spiel, die im Mithraskult nachleben, dann finden die baktriano-margianischen Stempelsigel eine Erklärung: Hier treten bereits Schlange und Skorpion auf; als Begleittiere des Stiers.

Der Iranist Lentz – Teilnehmer an der ersten Deutschen Hindukusch-Expedition – hatte den Einfall, der zerstörte Haupttempel der Hindukusch-Kafiren in Parun mit seinem Portal aus vielen Toren könnte unter dem Einfluß der Mithras-Religion entstanden sein. Tatsächlich ist ein solches Portal auf einem Mosaik in Ostia dargestellt: die Mysten verschiedener Grade hatten getrennte Zugänge.

Die nächste Folgerung wäre, das Verdienstfestwesen der Kafiren im Rahmen einer barbarisierten Mysterienreligion zu erklären. Diesen Schritt wollen wir der Zukunft auf einer besseren archäologischen Basis überlassen.

Heidelberg Karl Jettmar

bSod nams rgya mtsho and Musashi Tachikawa, *The Ngor Mandalas of Tibet.* Plates. [Tokyo:] The Centre for East Asian Cultural Studies 1989. (Bibliotheca Codicum Asiaticorum. 2.), XXXV, 149 pp. (davon 139 Schwarzweißtafeln und 8 Farbtafeln) ISBN 4-89656-601-7

Im Jahre 1983 veröffentlichte der Verlag Kodansha Ltd., Tokyo, in einem Text- und einem Tafelband ein monumentales Werk[1] über die Sammlung von 139 gegen Ende des 19. Jahrhunderts gemalten tibetischen Maṇḍalas, die sich bis zum Jahre 1958 im Thar rtse bla brang des Klosters Ngor (so *op. rec.*, p. xi,a) befunden hatten und danach nach Japan gelangt waren. Da diese großformatige, mit aufwendigen Farbtafeln ausgestattete bibliophile Publikation wegen ihres immens hohen Preises und der auf 300 Stück limitierten Auflage nur eine geringe Verbreitung erfahren konnte, hat das Centre for East Asian Cultural Studies an der Toyo Bunko, Tokyo, jetzt eine wohlfeilere Ausgabe des Tafelbandes herausgebracht, um diese so bedeutende Sammlung traditioneller trantrischer Kunst aus der Ngor-Sekte, einer Untergliederung der Sa skya pa-Schule, einem weiteren Leserkreis zugänglich zu machen (so im „Foreword" von Hajime Kitamura, *op. rec.*, p. vii).

Dieser Band besteht in seinem Hauptteil aus den Schwarzweiß-Reproduktionen der 139 Tafeln, die jedoch gegenüber der Erstveröffentlichung stark verkleinert sind: das Seitenmaß der quadratischen Tafeln ist von etwa 48 cm auf ca. 23 cm reduziert. Acht Tafeln werden anschließend noch einmal als Farbtafeln gegeben, es handelt sich um die Nummern 10, 20, 22, 40, 42, 62, 97 und 99 [*sic*!]; an diesen Beispielen sieht der Leser/Betrachter, daß man für die eingehende Beschäftigung mit der Sammlung der Ngor-Maṇḍalas doch nicht auf die Farbe verzichten kann, so vorzüglich auch die technische Ausführung der schwarzweißen Tafeln sein mag.

Zusätzlich zu dem Tafelteil wurden als erläuternde Stücke aus dem Textband der Erstveröffentlichung die englischen Versionen der Abschnitte „Introduction" (*op. rec.*, ix-xii) und „The 139 Maṇḍalas of the rGyud sde kun btus" (*op. rec.*, pp. xiii–xx), die von dem 1987 verstorbenen einstigen Ngor pa-Abt bSod nams rgya mtsho (japanischer Name: Hiroshi Sonami; so *op. rec.*, p. vii,a) verfaßt sind, übernommen. Musashi Tachikawa schrieb unter dem Titel „The Maṇḍala: Its Structure and Functions" (*op. rec.*, pp. xxi–xxxv) eine in zehn Abschnitte gegliederte und von zwei Diagrammen begleitete Einführung in den religionsgeschichtlichen und ikonographischen Hintergrund der Vorstellung vom Maṇḍala. Da aber die 139 Übersichtstafeln für die Stellung der einzelnen Gottheiten innerhalb der Maṇḍalas und der dazugehörende „Index of Deities" in der Neuveröffentlichung nicht gegeben werden konnten, muß der Benutzer des vorliegenden Buches entweder auf die Originalveröffentlichung zurückgreifen oder sich mit Hilfe der tibetischen Textsammlung *rGyud sde kun btus* eine Orientierung verschaffen oder aber auf die Ergebnisse warten, die das Forschungsprojekt „The Method of Depicting the Members of

1 Die Titel- und Verfasserangabe lautet innerhalb des Buches: *Tibetan Maṇḍalas. The Ngor Collection.* *Author* Ngor Thar rtse mKhan po bSod nams rgya mtsho. *Editorial* Musashi Tachikawa + Malcolm P. L. Green. *Japanese Translation* Musashi Tachikawa + Shunzo Onoda + Iwao Shima. *Book Design/Art Direction* Kokei Sugiura + Akihiko Tanimura.

Asian Pantheons", das unter der Leitung von Musashi Tachikawa steht (*op. rec.*, p. vii,b) erarbeiten wird.

Indologisches Seminar, Bonn Helmut Eimer

Ferhat Tamir: *Barköl'den Kazak Türkçesi Metinleri* – Gramer, Metin, Sözlük, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları 94, Seri IV, Sayı A. 25, Ankara 1989, 170 Seiten.

Die von Ferhat Tamir vorgelegte Arbeit stellt eine auf Textmaterial basierende Untersuchung des kasachischen Dialekts von Barköl (Sinkiang) dar. Die Aufnahmen stammen vorwiegend von Besuchern aus der genannten Region bei Angehörigen der kasachischen Exilgruppe in Istanbul und wurden 1984 erstellt. Der Autor macht es sich zum Ziel, die Ergebnisse der phonetischen und morphologischen Untersuchung des Dialekts mit der kasachischen Schriftsprache und dem Alttürkischen kontrastiv zu betrachten (S. 2).

Auf den Seiten 9–52 finden wir eine ausführliche Darstellung der Lautlehre. Sehr verwirrend und störend ist hier allerdings, daß sich die vom Autor zu den sprachlichen Belegen angegebenen und mit den Symbolen „<" und „>" gekennzeichneten sprachlichen Verweise ohne nähere Kennzeichnung auf unterschiedliche Sprachen oder sprachliche Prozesse beziehen, bisweilen auf die kasachische Schriftsprache, dann auf eine Art Alttürkisch, an anderer Stelle auf das Türkeitürkische, Arabische oder Persische. Belege letzterer Sprachen werden in einer Mischung zwischen wissenschaftlicher Transkription und der im Türkeitürkischen üblichen Schreibweise angegeben. Sorglos wie der Umgang mit den Symbolen ist auch der Umgang mit den Daten: So wird eine vermeintliche vokalharmonische Angleichung bei kzk. *qabar* „Nachricht" auf eine Form *ḫaber* zurückgeführt, eine Hybridform zwischen dem Türkeitürkischen *haber* und der Transkription *ḫabar*, wodurch aber eine sprachgeschichtlich absurde Regel aufgestellt wird (S. 16). Häufig ist zu beobachten, wie in einer einzigen Zeile einmal ein sprachlicher Beleg aus dem Dialekt von Barköl auf die kasachische schriftsprachliche Form zurückgeführt wird (S. 33) *barat* < *baradï* und direkt darauf in derselben Schreibweise eine Etymologie angegeben wird: *žaw* „Feind" < *yaγï*, ohne daß dies im Text kenntlich gemacht wäre.

So hinterläßt die Darstellung des Vokalismus einen äußerst unsystematischen und verwirrenden Eindruck. Was schade ist, da im Detail an wertvollem sprachlichem Material wichtige Beobachtungen gemacht wurden. Es finden sich, um nur ein Gebiet anzusprechen, gute Daten zur Labialisierung von engen illabialen Vokalen nach labialem *w* (*awur* „schwer" < *aγïr*, S. 29) und interessante Beispiele für partielle Labialisierungen über Wortgrenzen hinaus (*qus dögön* „etwas, was ein Vogel ist" vgl. Sspr. *qus degen*, S. 28).

Ein störender Mangel an Abstraktion liegt vor, wenn das an sich interessante Phänomen der „Labialattraktion" im gesprochenen Kasachisch nur in einer langen Aufzählung von Belegen sortiert nach einzelnen Suffixen aufgeführt wird. Dadurch wird der völlig falsche Eindruck erweckt, die Labialattraktion sei in der untersuchten Sprache an bestimmte Morpheme gebunden.

Die schon für den Vokalismus geäußerten allgemeinen Kritikpunkte gelten genauso für die Beschreibung des Konsonantismus. Durch eine wenig systematische und das Wesentliche der beobachteten Daten kaum erfassende Dar-

stellung geht zu viel verloren. So finden wir bei der Darstellung der systematischen morphonologischen Wechsel im Anlaut verschiedener Suffixe eine Reihe von auslautenden stimmlosen Konsonanten in einzelnen Paragraphen mit vielen Beispielen aufgeführt, während den Suffixvarianten nach Nasalen und Liquiden, dort also, wo dialektologisch interessantes Material zu erwarten wäre, kein Raum geschenkt wird (S. 39f.). Hier, wie auch in anderen Fällen, kommt der Autor seinem Versprechen, Vergleiche mit der Schriftsprache zu ziehen, nicht nach. An anderer Stelle aber wird gutes und interessantes sprachliches Material vorgelegt, so über eine an vokalisch auslautende Wörter als *-dar/-der* antretende Variante des Pluralsuffixes.

Die Morphologie (S. 62–94) bietet, bedingt durch die geringen Abweichungen der kasachischen Dialekte (auch des untersuchten) von der Schriftsprache, wenig interessantes Material. Dennoch einige kritische Bemerkungen: Schwer verständlich ist, warum z. B. zwei verschiedene Demonstrativpronomen *so* und *sol* angegeben werden, wo doch das erste eine auch in der Standardsprache bekannte verkürzte Form des zweiten ist (S. 64). Daß wenig später (S. 70) wieder ein *so* und *sol* als eines der Personalpronomina der 3. Pers. Sing. aufgeführt wird, ist völlig unverständlich. Übrigens verläßt der Autor bei der Angabe der Deklination der Pronomina und auch in anderen Fällen die Basis des in den Texten vorgelegten Materials und gibt konstruierte, zwischen Dialekt und Schriftsprache stehende Formen für die jeweiligen Kasus an, ohne auf diese Methode hinzuweisen.

Bei der Darstellung der Tempora bemüht sich Tamir nicht einmal der bisher für das Kasachische üblichen Klassifikationsschemata, sondern überträgt ungeachtet der funktionalen Differenz die Bezeichnungen der türkeitürkischen Standardgrammatik nach etymologischen Gesichtspunkten auf das Kasachische, so bei der Bezeichnung „geniş zaman" für das „Futur" der traditionellen kasachischen Grammatik (morphologisch manifestiert als *-(A)r*).

Viele der oben genannten Mängel der Arbeit lassen sich damit erklären, daß dem Autor, der die Studie in der Türkei verfaßte, grundlegende Sekundärliteratur nicht zur Verfügung stand. So konnte offensichtlich weder die kasachische Standardgrammatik (Sovremennyj kazaxskij jazyk, M. B. Balakaev (Red.), Alma-Ata 1962) noch die großen Lexika eingesehen werden. Kaum entschuldbar ist es allerdings, wenn nicht einmal wichtige Arbeiten der westlichen Turkologie, die auch in der Türkei zugänglich sein dürften, zu Rate gezogen wurden.

Auf den Seiten 99 bis 126 sind die der Untersuchung zugrundeliegenden Texte in phonetischer Transkription ohne Übersetzung ins Türkeitürkische wiedergegeben. Dies ist wohl weniger als Versäumnis, denn als Ausdruck der in der Türkei vorherrschenden Auffassung zu werten, es handele sich bei Erscheinungen wie Kasachisch und Usbekisch um Dialekte des Türkischen. Einer der Texte entstammt offensichtlich nicht einem freien mündlichen Bericht, sondern ist aus einem kasachischen Roman „Baqıtsız Camal" vorgelesen, dessen Autor und Erscheinungsjahr uns F. Tamir nicht mitteilt. Dieser Text hätte also zumindest bei der morphologischen Analyse des Dialekts nicht zu Rate gezogen werden dürfen. Die beiden anderen Texte und die knapp 150 Sprichwörter bieten interessantes Material zum Verständnis kasachischer Volkskultur, der Volksliteratur und der jüngeren Geschichte der Kasachen in Sinkiang.

Mit dem beigefügten Glossar kann man die Texte im wesentlichen erschließen. Inkonsequenzen und sachliche Fehler fallen gelegentlich auf, auf sie kann aber im Rahmen dieser Besprechung nicht im einzelnen eingegangen werden.

Trotz der genannten Mängel der Untersuchung, vorwiegend im Bereich von Methodik und Systematik, handelt es sich hier um einen wichtigen Beitrag für die kasachische Dialektologie, der unsere stark von der Schriftsprache geprägten Vorstellung vom Kasachischen korrigieren helfen kann, einen Beitrag der auch von der kasachischen Dialektologie in der UdSSR zur Kenntnis genommen werden sollte.

Istanbul Mark Kirchner

Tibet, civilisation et société. Colloque organisé par la Fondation Singer-Polignac à Paris les 27, 28, 29 avril 1987. Editions de la Fondation Singer-Polignac, Paris 1990, 254 pages with 23 fig.

During these last few years several conference proceedings on Tibetan culture have seen the light. Although this involves some dispersion of efforts, any new result capable of advancing our knowledge on these absorbing subjects will be always welcome. A fine specimen of this kind is the book under review. It collects the papers delivered at a colloquy held under the chairmanship of Professor R. A. Stein on the occasion of the exhibition "Trésors du Tibet", opened in the spring of 1987 at the Muséum National d'Histoire Naturelle in Paris. The contents are as follows.

G. Béguin, "Remarques concernant les influences newares dans la peinture tibétaine à l'époque des Phag-mo-gru-pa" (pages 11–18). The Tibetan mural paintings (chiefly Zha-lu and Narthang, as published by G. Tucci and Liu Yi-si) and the thangkas preserved in Western collections are compared with Nepalese thangkas belonging to the same period. The Author distinguishes four main stylistical groups and concludes that the employ of compositional schemes and decoration motives of Newari origin is one of the main characteristics of Tibetan painting of the 1350–1435 period.

A. Heller, "Remarques préliminaires sur les divinités protectrices Srung-ma dkar-nag du Potala" (19–37). This dense monograph on a special problem deals with a red protecting deity which in all likelihood is to be identified with Beg-tse. He played an important role during the early years of dGe-'dun-rgya-mtsho, and after 1555 was recognized as the *chos-skyong* of the Dalai-Lama, although his position was subject to continuous fluctuations. The discussion is solidly based on the texts, chiefly the works of the regent Sangs-rgyas-rgya-mtsho.

F. Meyer, "Introduction à l'étude d'une série de peintures médicales créée à Lhasa au XVIIe siècle" (29–58), is a model of thorough and conclusive research. The Author reconstructs the origin and later vicissitudes of a set of 79 medical charts, originally intended for, and preserved in the lCags-po-ri medical college. In a complete form it survives only in later copies in the sMan-rtsis-khang (medical school at Lhasa), in the Nor-bu-gling-kha and in the Ethnographical Museum of Ulan Ude (Buriat Soviet Autonomous Republic). It was prepared on the initiative of the regent Sangs-rgyas-rgya-mtsho and was intended to facilitate the comprehension of the *rGyud-bzhi*. The discussion discloses some new historical elements, and the copious bibliography will be found very convenient by all the readers interested in the subject.

M. Helffer, "Recherches récentes concernant l'emploi des notations musicales dans la tradition tibétaine" (59–84) is a systematical exposition of the various forms of ritual music (oral, percussion, wind instruments) and of their musical notations according to the several schools of Tibetan Buddhism, several examples being reproduced and commented upon. The Author rightly remarks that all these notations, however ingenious, cannot be utilized without the oral traditions preserved by the precentors (*dbu-mdzad*) of the monasteries.

Lobsang Dordje, "Le théatre tibétain" (85–89), gives a short and somewhat superficial account of the Tibetan theatre (of popular origin) and of the religious dances. It follows strictly the traditional accounts; no texts are quoted. The list of the nine main librettoes and the classification of the masks can be useful.

A. M. Blondeau, "Questions préliminaires sur les rituels *mdos*" (91–107) consists of a critical and exhaustive presentation of a subject that up to now has been treated rather cavalierly. It aims at placing into proper light and to explain the significance of a ritual and of its perquisites, its general name being *mdos*, of which the well-known "crossed wires", properly called *nam-mkha'*, are only a part. The scope of the *mdos* ritual is *glud*, "ransom", i.e. appeasing hostile powers through a symbolic offer of the universe and its riches. – On page 95 the attribution of the *Myang-chung* to Taranatha, put forward without a word of explanation in the recent Lhasa edition, should not be accepted, as it is completely devoid of authority.

A. Chayet, "Contribution aux recherches sur les états successifs du monastère de bSam-yas" (109–119), is a sketchy collection of materials, intended as indications toward future research.

S. G. Karmay, "A propos d'un sceau en or offert par l'empereur Shunzi" (121–124). The seal concerned was presented by the emperor to the Fifth Dalai-Lama in 1653, on the occasion of the latter's visit to China. The Author seems unaware that D. Schuh, *Grundlagen tibetischer Siegelkunde*, Sankt Augustin 1981, 2–5, reproduces in colour an original imprint of this very seal, giving also an exact transcription and translation of the trilingual text (Chinese, Manchu, Tibetan).

P. Mansier, "La guerre du Jinchuan (rGyal-rong), son contexte politico-religieux" (125–142), shows that the main religious scope of the two campaigns was to eliminate the Bon religion as a political factor; support to the dGe-lugs-pa was much less important in Chinese eyes. The discussion is based on Chinese texts and oral tradition; admittedly, Tibetan written sources are scarce.

A. W. Macdonald, "Cendrillon au Tibet" (143–149), offers the translation of a tale published at Lhasa in 1980, along with a discussion of theoretical and typological points.

P. Sagant, "Les tambours de Nyi-shang (Népal), rituel et centralisation politique" (150–170) is a lively and most interesting account of three communities comprising nine villages, ruled by chiefs "elected" by and deriving their authority from the mountain gods (*yul-lha*). This is the remnant of a kingship that was extinguished several generations ago. Ritual conditioned the political life of the communities til 1977, when the general council of the valley accepted the Panchayat system proposed by the Nepalese government, because the traditional system, badly shaken by the often violent events of the preceeding years, no longer responded adequately to changed conditions. The treatment of the subject is careful, convincing and very clear.

B. Steinmann, "Interprétations de concepts tibétains par des Lamas Tamang rNying-ma-pa du Népal, dans le rituel funéraire" (171–188) shows that the funeral ritual is basically Tibetan, further developed on peculiar ethnical lines. As performed by the rNying-ma-pa Lamas, it agrees, from different angles, both with the heterogeneous popular beliefs and with the classical Tibetan rules.

N. Tournadre, "Présentation de la grammaire traditionelle et du cas du tibétain, approche classique et analyse moderne" (189–198) is a structuralist analysis of the classical texts of grammar. No bibliography and no reference to recent work is supplied. One is rather astonished at the lack of even the slightest mention of the numerous contributions by R. A. Miller.

Sönam Wangdü, "Le site néolithique de Karo dans le district de Chamdo au Tibet" (199–201) refers to excavations carried out in 1977 and 1978, which revealed surprisingly ample evidence of a rather original neolithis culture. The Author adds some information on other neolithic sites. This paper is fairly exact and informative and represents a heart-warming sample of the activity of the new Tibetan generations trained in the modern methods of prehistoric research.

Ou Chaogui, "Une note à propos des vestiges de Tsaparang, capitale de l'ancien royaume de Guge au Tibet Occidental" (203–204) shows a striking contrast with the preceeding item. The account is superficial, almost on touristic lines, with no new information (except for shields and cuirasses found in the caves) and with at least one mistaken interpretation: the murals representing the foundation of the Red Temple are mistaken for a scene of Atisa's arrival in Tibet in 1042. G. Tucci's monumental work on Tsaparang (*Indo-Tibetica*, III, 2) is ignored.

Concluding, one may assess the average level of these essays as high, better achievements overbalancing by far less happy ones. The printing is neat and nearly always correct.

Rome — Luciano Petech

Gunnar Jarring, 1991, *Prints from Kashghar: the printing-office of the Swedish mission in Eastern Turkestan history and production: with an attempt at a bibliography.* Stockholm: Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul [The Swedish Research Institute in Istanbul], 1991 Transactions, vol. 3. ISBN 91-86884-04-2. ISSN 1100-0333. 140 pp., including table of contents, glossary, indexes, references, and table of abbreviations. 19 monochrome line and halftone illustrations. Paperback. Distributed by Almqvist & Wiksell International, Stockholm, Sweden.

Running a print shop was one of several major activities of the Swedish Lutheran missionary community that was established in the Six Cities (*Altä Šähär*) area of southwestern Xīnjiāng ("Sinkiang," "Chinese Turkestan," or "Eastern Turkestan") in 1894 and was expelled to British-occupied India in 1938. The print shop was officially established in Kashghar (*Kašgar*, Standard Uyghur *Qäšqär*) in 1910, but a simple "cyclostyle" duplicating machine had been used to produce Christian publications as early as in 1901. Being the only

real print shop in southern Xīnjiāng at the time, the operation – which also provided locals with vocational training – was not entirely restricted to producing the mission's own religious and instructional publications but also accommodated some customers' orders, primarily printing jobs serving commercial, administrative or consular purposes. The mission printers were only forced to waive their refusal to handle Islamic publications while an anti-Chinese Islamic regime was in power during the early 1930s.

Owing in large part to Gunnar Jarring's efforts for over sixty years – beginning with his first visit to Kashghar in 1929 and 1930 – samples of an extensive portion of the material produced in the Swedish mission print shop have been collected and preserved. Jarring donated his own collection – an almost complete set of the prints produced in Kashghar – to the library of Lund University. Some parallel copies are being kept at the Royal Library of Stockholm and at the library of Uppsala University, a smaller number at the library and archives of the Theological Seminary of the Swedish Mission at Lidingö.

Once again thanks to Ambassador Jarring's untiring efforts to serve the study of Eastern Central Asia, and especially the study of the Six Cities area, a catalogue of these prints is now available, occupying the better part of the book under review. This well-researched, carefully crafted and rather handsome book ought to be welcomed by anyone interested in the language, culture and history of Xīnjiāng, in Swedish pioneering activities in Central Asia, or in the history of the Mission Covenant Church of Sweden (Svenska Missionsförbundet).

Prints from Kashghar consists of three major parts: an introduction (pp. 3–28), a catalogue (pp. 29–116), and an appendix section (pp. 117–140).

The introductory part consists of the following chapters: "Preface," "General Remarks," "The Origin and Growth of the Printing-office of the Swedish Mission at Kashghar," "Literary Activities of the Swedish Mission," "The Printing-office during the Eastern Turkestan Revolution of the 1930's," and "Unfinished Business." This relatively brief portion is presented with easy access for the novice in mind. At the same time, it contains at least some material that is new even to the specialist. Readers whose interest is aroused or increased by this well-written, informative introduction find a good number of bibliographical references that lead them to other works, either of a general nature (e.g., J. Hultvall, 1981, *Mission och revolution i Centralasien: Svenska Missionsförbundets mission i Ostturkestan 1892–1938* [> 1987, *Mission and Change in Eastern Turkestan*]) or on specific topics (e.g., biographical material pertaining to Johannes Avetaranian, formerly Muhammad Šükri, a Western Turkic proselyte who participated in the mission's activities).

The catalogue consists of an amply annotated bibliography of all the printed matter that can be identified as having been produced by the Swedish mission print shop in Kashghar. This comprises extant items as well as items that are known to be missing. Also included, in an appended section (pp. 111–116), are references to Swedish Eastern Turkestan Mission bible translations printed in Bulgaria, Egypt, Germany, India and Russia. For the convenience of the serious researcher, the compiler included references to the Swedish libraries at which extant material is being kept. The catalogue is arranged according to verifiable or assumed years of publication, beginning with 1901 and ending with 1937. A few Swedish and English titles are listed. Most publications are in literary Six Cities Turkic. Non-English titles, subtitles and publication briefs appear in the original – in Six Cities Turkic both in Arabic script and in transliteration (with added phonetic detail in the Kashghar pronunciation) –

followed by English translations. Wherever necessary and possible, the compiler added various types of explanatory notes.

The actual appendix portion of *Prints from Kashghar* contains the following lists and tables: "Glossary of Words Occurring in the Titles and Elsewhere in the Text" (pertaining to the Turkic vocabulary), "Index of Titles in Arabic Script," "Index of Personal Names," "List of References," and "Abbreviations."

Obviously, the catalogue and its appendices have been compiled and proofread with meticulous care. Errors are very few and far between, which is no mean achievement, considering the nature and scope of the project. Not for the sake of finding fault but in order to benefit the user who is unfamiliar with the Turkic idiom and its orthography, the following minor points be noted: p. 40 (1913:1): *hasanïŋ öji* should read *hasannïŋ öji* (if not *hasan nïŋ öji* to follow the Arabic-script orthography) 'Hassan's House;' p. 83 (1932:3): (*manɛ χuda:nïŋ qozïsï* =) 'There is the Lamb of God,' though an acceptable translation, is inconsistent with (*manɛ χuda:nïŋ qozïsï dunja:nïŋ güna:hïnï kötɛrgüči* =) 'Behold the Lamb of God, which taketh away the sin of the world' on p. 68 (1925:2), p. 71 (1926:7), and p. 80 (1931:5); p. 105 (1936:3): (*ilmi tæbïjɛt ævvælqï dʒizɛ* =) 'Natural Science' should read 'Natural Science. First Part.'

The language used in the Turkic publications listed in *Prints from Kashghar* is of considerable interest to those who study the history of the various local idioms belonging to the so-called "Eastern," "Southeastern," "Chaghatay" or "Qarluq" category of Turkic languages. The varieties spoken in the Six Cities area are nowadays officially considered Modern Uyghur dialects of the Kashghar group. Their written representative, which is preserved in the collected material and which has been introduced in Gunnar Jarring's other publications, has been abandoned in the meantime, and speakers of these language varieties have since been using Urumchi-dialect-based Modern Literary Uyghur. This, in conjunction with centrally directed education and communication, has resulted in various degrees of northern influence (in Jarring's own words, "the corrupting influence of modern Uighur in its Urumchi-based *taranchi*-version," p. 6), which is still absent in the texts under discussion. Moreover, the Swedish missionaries increased the degree of consistency in the previously non-standardized Chaghatay-based orthography of written Six Cities Turkic (although they did not go as far as Turkicizing the orthography of Iranic and Arabic loanwords). This makes the texts (including a few language manuals and school readers) produced by the mission and its native-speaker advisers somewhat more reliable as sources for linguistic studies, in conjunction with a number of pertinent publications by the Swedes Gustaf Raquette (who once served as a missionary in Kashghar) and Gunnar Jarring.

Irrespective of the nowadays much discussed controversial aspects of Western missionary activities in Third-World countries, and despite its members' biased attitudes toward the Islamic-based elements of the local culture, it is undeniable that the Swedish mission made some important contributions. One of these contributions is the recording of linguistic and ethnographic material of the Six Cities area. Although samples of Swedish-mission-produced Eastern Turkic printed matter have been known to exist in Sweden, access to such valuable material has been inconvenient due to the scarcity of detailed information. The appearance of *Prints from Kashghar* brings about an important change: prior to requesting access to the various Swedish collections, researchers will now be able to select and locate material that is relevant to their specific projects. Hopefully, similar cataloguing projects will take the interna-

tional Turcological community into easier reach of other types of Swedish-owned Eastern Turkic text collections and of the valuable photographic collections of Sigfrid Moen and Samuel Fränne (see G. Jarring, 1991, Eastern Turkestanica in the Swedish National Archives, *CAJ* 35(1–2):55–61).

Seattle Reinhard F. Hahn

Doerfer, Gerhard; Hesche, Wolfram; Ravanyar, Jamshid: *Oghusica aus Iran.* – Wiesbaden: Harrassowitz, 1990, ix + 146 p.

Vorliegendes Werk setzt die Reihe der Publikationen von Materialien und Ergebnissen der Göttinger Iranforschungen fort und macht nunmehr sprachliche Zeugnisse im aserbaidschanischen Dialekt von Galugah sowie in Qašqā'i zugänglich.

Bei den Materialien aus Galugah handelt es sich neben einer Wörterliste und einem grammatischen Index um eine Erzählung, der eine deutsche Übersetzung, eine persische Nacherzählung samt Übersetzung sowie ein Wortindex beigegeben sind. Bemerkenswert im grammatischen Index ist neben dem an vielen Punkten der Turcia zu beobachtenden formalen Verwachsen von Ablativ *+DAn* und Instrumental auf *+(I)NAn* auch die Existenz von morphologisch parallel gestalteten Hilfsverbverbindungen (etwa S. 28: *var'am gäli'räm* ‚ich komme gerade') anstelle der ansonsten in den Türksprachen vorherrschenden Gerundialkonstruktionen, was vielleicht als typisch für oghusische Sprachen gelten kann. Unklar bleibt die Einteilung mancher Konjugationsparadigmen wie „Ausdruck des Wollens", „Futur" und „Imperativ/Optativ" (zweimal vorhanden, s. S. 29f.). Die ersteren beiden sind bis auf geringe Abweichung in der dritten Person Singular identisch und wie im Persischen mit Hilfe des Verbs für ‚wollen' gebildet, was meiner Meinung nach zu einer gewissen Vorsicht bei der Beurteilung dieser Paradigmen führen muß. Völlig unklar erscheint die Kategorie „Imperativ/Optativ", besonders, da auf S. 30 angemerkt wird: „Die Formen mit *-A-* sind Optativ, die auf Null, *-SUn, -Un, -SUnlAr* Imperativ." Die Auflistungen legen nahe, daß neben einem vollständigen *-GA-Optativ-Paradigma ein Imperativparadigma existiert, in dem die ersten Personen Sg. und Pl. mit denen des Optativs zusammengefallen bzw. durch diese ersetzt sind. Dies wie auch die sich anhand der Darbietung stellende Frage, ob die Paradigmen in der Sprache auch in anderen grammatischen Personen gemischt werden, bleibt aufgrund des Verzichts auf jede weitergehende Kommentierung der morphologischen Daten für den Leser offen.

Der Qašqā'ī-Teil umfaßt nach einer Einleitung die Transkription von Gedichten samt deren Übersetzungen, einen photomechanisch reproduzierten Brief in arabischer Schrift samt Übersetzung sowie jeweils einen kurzen sprachwissenschaftlichen und islamphilologischen Kommentar zu den Gedichten und einen Wortindex. Was die „Bemerkungen zu einigen Wörtern und Suffixen" (S. 108f) angeht, sollte zu den Literaturangaben zum (7) *UbAn*-Gerundium noch L. Johanson *On the renewal and reinterpretation of "instrumental" gerunds in Turkic*, Oriens 31/1988 gestellt werden. Ob es sich bei (132) *ol:amïz* um eine „vielleicht auch exklusiv" (S. 109) zu deutende Form handelt, oder ob hier nicht einfach die benötigte Silbenzahl der Gedichtzeile Grund für die Verwendung dieser ansonsten ungebräuchlichen Form sein könnte, ist für

einen nicht mit dem Material vertrauten Leser schwer zu beurteilen, erscheint mir aber denkbar.

Den dritten Teil der Arbeit machen Sonderbeiträge von Karl-Heinrich Menges – ursprünglich für Philologiae Turcicae Fundamenta I (1959) vorgesehen – und Annemarie Schimmel aus. Bei ersterem Beitrag handelt es sich ebenfalls um Qašqā'ī-Texte, während letzterer sich wiederum auf die Göttinger Qašqā'ī-Texte bezieht. Da er ebenfalls islamphilologischen Charakter hat, bleibt die Frage, warum er nicht in den ersteren eingearbeitet wurde, was die Benutzung des Werkes erleichtert hätte.

Mit seinen übersetzten und kommentierten Texten und seinen z. T. kommentierten Wortindices stellt das Buch trotz der knapp behandelten Morphologie eine wichtige Erweiterung turkologischer sprachwissenschaftlicher Materialien dar. Darüber hinaus bietet es auch einem mehr islamwissenschaftlich interessierten Leser einige Einblicke ins literarische Schaffen kleinerer türkischer Gruppen in Iran.

Mainz Claus Schönig

ADVERTISEMENTS

MANCHU STUDIES

Klassische, moderne und bibliographische Studien zur Mandschuforschung

Studi mancesi classici, moderni e bibliografici
Herausgegeben von Martin Gimm, Giovanni Stary und Michael Weiers
(Aetas Manjurica 2)
1991. VI, 270 Seiten, 4 Abb., 34 Faks.
(ISBN 3-447-03083-6), br., DM 98,–

Giovanni Stary

Manchu Studies. An International Bibliography

3 Bände. 1990. XI, 903 Seiten
(ISBN 3-447-02916-1), br., DM 198,–

Giovanni Stary

Taschenwörterbuch Sibemandschurisch – Deutsch

1990. VI, 98 Seiten
(ISBN 3-447-03112-3), br., DM 29,80

Jin Ning

A Catalogue of Sibe-Manchu Publications 1954–1989

1989. VI, 39 Seiten
(ISBN 3-447-02986-2), br., DM 32 ,–

VERLAG OTTO HARRASOWITZ · WIESBADEN

The Avesta Codex F 1

(Niyāyišns and Yašts)
Facsimile Edition with an Introduction by Kaikhusroo M. JamaspAsa
1991. XX, 277 Seiten Faksimiles
(ISBN 3-447-03079-8), br., DM 126,–

Gabriele Zeller

Die vedischen Zwillingsgötter

Untersuchungen zur Genese ihres Kultes
(Freiburger Beiträge zur Indologie 24)
1990. X, 209 Seiten (ISBN 3-447-03066-6), br., DM 64,–

Japanische Studien zum östlichen Manichäismus

Hrsg. von Hans-Joachim Klimkeit und Helwig Schmidt-Glintzer
Übersetzt von Renate Herold in Verbindung mit Helwig Schmidt-Glintzer
(Studies in Oriental Religions 17)
1991. IX, 174 Seiten, 1 Abb., 1 Karte
(ISBN 3-447-02679-0), br., DM 56,–

Rāmāyaṇa and Rāmāyaṇas

Edited by Monika Thiel-Horstmann
(Khoj. A Series of Modern South Asian Studies 3)
1991. X, 249 Seiten (ISBN 3-447-03116-6), br., DM 98,–

The epic Rāmāyaṇa in its regional kinds of traditions and receptions from the Middle Ages to the present forms the main point of this compilation. It unites the majority of the papers read at the Conference on Contemporary Rāmāyaṇa Traditions, which was held in September 1987 in Sankt Augustin, Germany.

Contents: Contributions to ethic poblems, articles dealing with the south-indian tradition, with the execution of the Rāmāyaṇa tradition in the drama and in the religious life and with the screening and the realization in the painting

ASIATISCHE FORSCHUNGEN

Monographienreihe zur Geschichte, Kultur und Sprache
der Völker Ost- und Zentralasiens

Herausgegeben von

Walther Heissig, Klaus Sagaster, Veronika Veit und Michael Weiers
unter Mitwirkung von Herbert Franke und Nikolaus Poppe

109 **Kesar-Versionen aus Ladakh**
Herausgegeben von Silke Herrmann
1991. IV, 417 Seiten (ISBN 3-447-03146-8), Ln., DM 158,–

111 Veronika Veit
Die vier Qane von Qalqa
Ein Beitrag zur Kenntnis der politischen Bedeutung der nordmongolischen Aristokratie in den Regierungsperioden des K'ang-hsi bis Ch'ienlung (1661–1796) anhand des biographischen Handbuches Iledkel šastir aus dem Jahre 1795

Teil I : Untersuchungen. XV, 212 Seiten
Teil II: Biographien. X, 300 Seiten
1990. (ISBN 3-447-03032-1), Ln., zusammen DM 280,–

112 Florian C. Reiter
Der Perlenbeutel aus den Drei Höhlen (San-tung chu-nang)
Arbeitsmaterial zum Taoismus der frühen T'ang-Zeit
1990. X, 200 Seiten (ISBN 3-447-03061-5), Ln., DM 98,–

Eine taoistische Enzyklopädie, die im frühen 7. Jhdt. (T'ang-Zeit) vom Hoftaoist Wang Hsüang-ho verfaßt wurde. Eine wichtige Quelle zur Chinesischen Religions- und Kulturgeschichte.

Loden Sherap Dagyab
Ikonographie und Symbolik des Tibetischen Buddhismus
Herausgegeben von Klaus Sagaster

114 Teil E: Die Sadhana-Sammlung SGrub-thabs 'Dod-'joi'i bum bzan
1992. Ca. 300 Seiten, 70 Abb. (ISBN 3-447-03108-5), Ln., ca. DM 260,–

115 Teil F: Die Sadhana-Sammlung rGyud-sde kun-btus
1992. Ca. 380 Seiten, 132 Strichabb.
(ISBN 3-447-03109-3), Ln., ca. DM 152,–

VERLAG OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

L. Petech, *Central Tibet and the Mongols.* By H. Franke 142
V. I. Sarianidi, *Drevnosti strany Marguš.* By K. Jettmar 148
bSod nams rgya mtsho – M. Tachikawa, *The Ngor Mandalas of Tibet.* By H. Eimer 151
F. Tamir, *Barköl'den Kazak Türkçesi Metinleri.* By M. Kirchner . . . 152
Tibet, civilisation et société. By L. Petech 154
G. Jarring, *Prints from Kashghar.* By R. F. Hahn 156
G. H. Doerfer (et al.), *Oghusica aus Iran.* By C. Schönig 159

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992
This journal and all contributions and illustrations contained therein are protected by copyright.
Any use beyond the limits of copyright law without the permission of the publisher is forbidden and subject to penalty. This applies particularly to reproductions, translations, microfilms and storage and processing in electronic systems.
Manufactured by Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten
Printed in Germany

FAR EAST JOURNALS

Central Asiatic Journal

International Periodical for the Languages, Literature, History and Archaeology of Central Asia

Editor in Chief: Giovanni Stary

Editorial Board:

Ch. R. Bawden, K. Jettmar, I. Laude-Cirtautas, K. H. Menges

CAJ appears biannually. Each volume comprises ca. 320 pages

Vol. 36 (1992) DM 128,–

Journal of Asian History

Edited by Denis Sinor

JAH appears biannually. Each volume comprises ca. 200 pages

Vol. 26 (1992) DM 88,–

Oriens Extremus

Zeitschrift für Sprache, Kunst und Kultur der Länder des Fernen Ostens

Edited by

Klaus Antoni, Roland Schneider, Hans Stumpfeldt, Klaus Wenk

OE appears biannually. Each volume comprises ca. 260 pages

Vol. 34; 35 (1991, 1992) ca. DM 98,– each

Zentralasiatische Studien des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn

Edited by Walther Heissig and Michael Weiers

ZAS appears annually. Each volume comprises ca. 300 pages

Vol. 23 (1992) ca. DM 98,–

Back issues of all journals available

Subscriptions can be placed with your bookseller or agency and Harrassowitz bookselling department:

POB 2929, D-6200 Wiesbaden

VERLAG OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

CENTRAL ASIATIC JOURNAL

INTERNATIONAL PERIODICAL FOR THE LANGUAGES, LITERATURE, HISTORY AND ARCHAEOLOGY OF CENTRAL ASIA

Founded by Karl Jahn

Editor in Chief:
Giovanni Stary

A I H C

VOLUME 36
No. 3–4

1992

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

EDITORIAL BOARD

PROF. DR. CH. BAWDEN, Iver — PROF. DR. I. LAUDE-CIRTAUTAS, Seattle

PROF. DR. K. JETTMAR, Heidelberg — PROF. DR. K. H. MENGES, Wien

PROF. DR. E. A. DAWIDOWITCH, Moscow

EDITOR IN CHIEF

PROF. DR. G. STARY, Mestre-Venezia

CONTENTS

A. Bormanshinov, A Secret Kalmyk Mission to Tibet in 1904 161
Han-Woo Choi, Newly Identified Chinese Loan-words in Dīvānü Luġat-it-Türk 188
R. E. Emmerick – A. Róna-Tas, The Turkish-Khotanese Wordlist Revisited 199
J. Torma – F. G. Hisametdinova, Kultische Festmähler zum magischen Schutz Neugeborener in Baschkirien 242
S. Zajadacz-Hastenrath, Die frühesten Grabumfriedungen im Sind: Ursprung und Überlieferung 282

Reviews

Conference on Uighur Studies in Kazakhstan. By A. P. Kolganov . . 296
Chen Chao Fu, *China – Prähistorische Felsbilder*. By K. Jettmar . . . 297
J. Bray – Nawang Tsering Shakspo, *A Bibliography of Ladakh*. By H. Walravens 300
D. M. Farquhar, *The Government of China under Mongolian Rule: a Reference Guide*. By L. Petech 302
B. Forbes Manz, *The Rise and Rule of Tamerlane*. By K. Hitchins . . 303
R. F. Hahn, *Spoken Uyghur*. By G. Doerfer 304
G. Jarring, *Culture Clash in Central Asia*. By R. F. Hahn 306

Continued on coverpage 3

On matters of announcement of books for review etc. please contact the Editor. Books for review should be sent to the Editor only upon request.
Address: Prof. Dr. GIOVANNI STARY, Via card. G. Urbani 25,
I-30174 Mestre-Venezia, Italy

CENTRAL ASIATIC JOURNAL
36



CENTRAL ASIATIC JOURNAL

INTERNATIONAL PERIODICAL FOR THE LANGUAGES,
LITERATURE, HISTORY AND ARCHAEOLOGY
OF CENTRAL ASIA

Founded by Karl Jahn

Editor in Chief:
Giovanni Stary

VOLUME 36
1992



OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992
This journal and all contributions and illustrations contained therein are protected by copyright.
Any use beyond the limits of copyright law without the permission of the publisher is forbidden and subject to penalty. This applies particularly to reproductions, translations, microfilms and storage and processing in electronic systems.

Manufactured by Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten
Printed in Germany

ISSN 0008-9182

Editorial Board

Prof. Dr. Ch. R. Bawden, *Iver*

Prof. Dr. I. Laude-Cirtautas, *Seattle*

Prof. Dr. K. Jettmar, *Heidelberg*

Prof. Dr. K. H. Menges, *Wien*

Prof. Dr. E. A. Dawidowitch, *Moscow*

Editor in Chief

Prof. Dr. G. Stary

Via Card. G. Urbani 25,
I-30174 Mestre-Venezia, Italy



CONTENTS

P. D. Buell, Early Mongol Expansion in Western Siberia and Turkestan (1207–1219): a Reconstruction 1
Han-Woo Choi, Notes on some Ancient Korean Titles 33
G. Doerfer, Chorasantürkisch aus dem „Türkenkessel" 44
S. G. Kljaštornyj, Das Reich der Tataren in der Zeit vor Činggis Khan 72
D. Schorkowitz, Bericht über die internationale Wissenschaftskonferenz „Džangar und Probleme des epischen Schaffens" in Ėlista 84
S. A. Wadley, A Preliminary Investigation of Manchu Tree Names in the *Wuti qingwenjian* 107

Reviews 123

A. Bormanshinov, A Secret Kalmyk Mission to Tibet in 1904 161

Han-Woo Choi, Newly Identified Chinese Loan-words in Dīvānü Luġat-it-Türk 188
R. E. Emmerick – A. Róna-Tas, The Turkish-Khotanese Wordlist Revisited 199
J. Torma – F. G. Hisametdinova, Kultische Festmähler zum magischen Schutz Neugeborener in Baschkirien 242
S. Zajadacz-Hastenrath, Die frühesten Grabumfriedungen im Sind: Ursprung und Überlieferung 282

Reviews 296



A Secret Kalmyk Mission to Tibet in 1904

by

ARASH BORMANSHINOV

Lanham, Maryland

I

It is known that the last Russian tsar of the Romanov dynasty, Nicholas II, kept a day-to-day-diary. On Wednesday, January 14, 1904, according to the Gregorian calendar, one finds the following laconic and cryptic entry in his diary: "At three o'clock in the afternoon, I received two Don Kalmyks[1] – an army officer, Ulanov,[2] and a lama, Ul'ianov[3] – who are leaving for Tibet."[4] Nothing else is mentioned about this unusual and enigmatic audience.

This mysterious diary entry aroused the interest of the author of these lines and prompted him to undertake research into the identities of the two principal characters, Ulanov and Ul'ianov, and the true nature of their journey to the roof of the world, the faraway and enigmatic country of Tibet.

The diary of the War Minister of Russia at that time, General Aleksei N. Kuropatkin (1848–1925), sheds some light on the true nature of this secret Kalmyk mission to Tibet. This is his entry dated January 3, 1904[5] which is of interest for this investigation:

1 For the ethnic origin and historical background of the Don, or *Buzāva*, Kalmyks see A. Bormanshinov, "Who Were the Buzāva?" *MSt* 10 (1986–1987), 59–87 (hereafter cited as Bormanshinov 1986).

2 For his full identity see the following Section II.

3 The senior title *lama* was ascribed to *gelung* Dambo Ul'ianov either through oversight or by unawareness. There is more about this outstanding ecclesiastical figure in Section III of this article.

4 *Dnevnik Imperatora Nikolaia II: 1890–1906 gg.* (Diary of Emperor Nicholas II: 1890–1906). Berlin 1923, p. 128. The translation from the Russian into English here and below is that of the author of these lines.

5 Henceforth all dates will be converted from the Julian calendar into the Gregorian one, i.e., new style.

"I reported [to the tsar] about the dispatching of a Kalmyk, *pod"-saul* Ulanov, to Tibet to find out what was going on there and in particular what the English were doing there. The sovereign deigned to remark that it be a private trip at his own risk. He ordered to advise Ulanov to incite (*razžeč'*) the Tibetans there against the English. Sovereign said that I should tell nothing to Lamsdorf[6] about this order."[7] Except for these two diary entries there are no other references to this secret Tibetan mission in Russian primary and secondary sources with the exception of Dambo Ul'ianov's travelogue of 1913 (see n. 13).

II

The personality of Ulanov is worthy of note. His name, however, is somewhat shrouded in mystery and confusion, for he is erroneously referred to as a Buriat by nationality by some authors.[8] He is even said to have been one of the two Russians, presumably Buriats, who managed to visit the forbidden city of Lhasa in 1894[9] and that in all likelihood he, Ulanov or Oulanov, was the same *"le capitaine en second Oulanow"* who served as the Russian interpreter of the famed Buriat Lama Agvan Dorjiev (1857–1940) during his second visit to Russia in June 1901 as the head of the Extraordinary Tibetan Mission.[10] Ulanov was also said to be conversant with Tibetan, which does not correspond with the facts.[11]

6 Count Vladimir N. Lamsdorf (1844–1907) was then the Russian Minister of Foreign Affairs.

7 "Dnevnik A. N. Kuropatkina" (Diary of A. N. Kuropatkin), *KA* 2 (1922), 101.

8 Alastair Lamb. *Britain and Chinese Central Asia: The Road to Lhasa, 1767 to 1905*. London: Routledge and Kegan Paul, 1960, p. 314; Peter Fleming. *Bayonets to Lhasa: The First Full Account of the British Invasion of Tibet in 1904*. London: Rupert Hart-Davis, 1961, p. 42 (hereafter cited as Fleming 1961).

9 This cannot be true because Naran Ulanov was recalled from his active military service exactly in 1894 in order to become an elected *ataman* of the Kevüdä *aimak* (Kuteinikovskaia *stanitsa*) of which his native Gelenggenknä *khoton* was then a component part. See Bormanshinov 1986, pp. 66, 68–70, 72.

10 The exact year of birth of Agvan Dorjiev has not been established. According to some sources, he was born in 1849 or 1853. He was arrested in 1937 and died in imprisonment near Ulan-Ude in 1940. See *Narody Azii i Afriki* 4 (1990), 121.

11 Fleming 1961, p. 42.

In reality, Naran Erentsinovich Ulanov was a Don (Buzāva) Kalmyk. He was born in the Khurul'nyi *khutor* of the Gelenggenknä *sotnia* (the third *sotnia* of the *Srednii ulus*)[12] on April 7, 1867.[13] After having received his elementary education at the first Don Kalmyk primary school in *sloboda* Il'inka, he went to Novocherkassk, the seat of the Don Cossack Host. For lack of high school education, Ulanov had to take special preparatory courses in order to be eligible to enter the Novocherkassk *iunkerskoe uchilishche* in 1889. On December 6, 1891, upon graduation, he had been promoted to the rank of *khorunzhii*.[14] In 1894 he was, however, granted exemption from military service because of his election as the *ataman* of the Kuteinikovskaia stanitsa (see n. 9). In 1899, Ulanov is reported to have been a *sotnik* (he was promoted to this rank in 1895) in the First Don Cossack Regiment in Moscow. In 1900–1901, he attended an officers' cavalry school in St. Petersburg, after which he was admitted as an auditor to the Academy of the General Staff (War College) in 1902.

12 On July 2, 1877, the institution of *sotnia* was abolished and the former 13 Don Kalmyk *sotnias* merged into seven new *aimaks* (*stanitsas*). As a result of this amalgamation, the former Gelenggenknä *sotnia* became a *khoton* (*khutor*) of the Kevüdä *aimak* (Kuteinikovskaia *stanitsa*). It regained its independent status as the Novo-Alekseevskaia *stanitsa* on December 16, 1905. See Bormanshinov 1986, pp. 69, 71.

13 Relevant data concerning Naran Ulanov are based on the following sources: 1) Oral interviews with Danara Baianov (1889–1984), daughter of Naran Ulanov, conducted by the present author in New Brunswick, New Jersey in 1970–1971; 2) Shiuten Dakhsan (pseud.), "Naran Ėrentsinovich Ulanov," *Ulān Zalāt* 1 (Prague, 1927), 8–11; 3) "Ulanov Naran Ėrentsynovich," in *Kazachii slovar'-spravochnik* (A Cossack Reference Dictionary), vol. 3. Compiled by G. V. Gubarev. Ed by A. I. Skrylov. San Anselmo, CA 1969, pp. 196–197 (an anonymous entry); 4) Dambo Ul'ianov. *Predskazaniia Buddy o Dome Romanovykh i kratkii ocherk moikh puteshestvii v Tibet v 1904–1905 gg.* (Prophecies of Buddha about the House of Romanovs, and a Brief Sketch of My Journeys to Tibet in 1904–1905). St. Petersburg 1913. 118 pp. (hereafter cited as Ul'ianov 1913). The latter book has remained unknown even in the USSR. The University of Helsinki Library owns a copy of it.

14 *Spisok generalam, shtab i ober-ofitseram voiska Donskogo po starshinstvu* (A Muster Roll of Generals, Field Officers and Officers of Company Grade of the Don Host by Seniority). Novocherkassk 1897, p. 373.

His transitory stay in St. Petersburg was rather fruitful. He wrote a brochure[15] apropos of the unenviable status of the Kalmyk Lamaist clergy in the Don Cossack *oblast'*. Between 1896 and 1903, the Don Kalmyks were deprived of a head *bakshi-lama* of the Lamaist church.[16] In 1901 and, again, 1903, Ulanov served as a Mongolian-Russian interpreter to the official Tibetan missions to St. Petersburg. In that way he became closely acquainted with Lama Agvan Dorjiev, a personal representative of the Dalai Lama. He got to know many Russian Orientalists, primarily Mongolian and Tibetan scholars. In his endeavors he was greatly helped by his fellow kinsman, Prince Tseren David Tsandzhinovich Tundutov (1860–1907),[17] a *kamerger*, and Prince Èsper Èsperovich Ukhtomskii (1861–1921), a confidant of Tsar Nicholas II.

It was in 1903, while he was enrolled as an auditor at the Academy of the General Staff in St. Petersburg, that he submitted a memorandum to the Chief of the General Staff. In it he proposed the shortest route to Tibet lay via the city of Tashkent and the Pamir mountain ridges. Should his proposal meet with the approval of the highest Russian military authorities, Naran Ulanov expressed his willingness to undertake this journey together with the *bakshi* Dambo Ul'ianov and Lidji Sharapov, a fellow *aimak* resident of Ul'ianov.[18] His proposal was approved by none other than the Em-

15 *Buddiisko-lamaiskoe dukhovenstvo donskikh kalmykov, ego sovremennoe polozhenie* (A Buddhist-Lamaist Clergy of the Don Kalmyks and Its Present Situation). St. Petersburg 1902. 16 pp. It was summarized in the daily *Sankt-Peterburgskie vedomosti* no. 187 (15 July 1902), 4, cols. 1–2 and commented on under the title "Uviadaiushchee plemia" (A Fading Tribe) in another prominent daily, *Novoe Vremia*, no. 9548 (16 Oct. 1902), 4 (summarized as „Das Aussterben der Kalmücken im Dongebiete", *Globus* 82, no. 24 [Berlin, 25 Dec. 1902], 394).

16 Arash Bormanshinov. *Lama Arkad Chubanov, His Predecessors and Successors: A Study of the History of the Kalmyk Lamaist Church in the Don Cossack Region of Russia*. College Park, MD: Birchbark Press, 1980, p. 14 (hereafter cited as Bormanshinov 1980).

17 He was a member of the short-lived First State *Duma* in 1906 representing the Astrakhan and Stavropol Kalmyks. It is interesting to note that Prince Tundutov was a member of the Constitutional Democratic Party of which his fellow countryman, Prince Sereb-Djab Tümen', was also a member. The latter was a member of the equally shortlived Second State *Duma* in 1907. A separate article will be devoted to the two Kalmyk members of the Russian State *Duma*.

18 Ul'ianov 1913, p. 23. His information was corroborated by Naran Ulanov's daughter, Danara Baianov (see n. 13).

peror Nicholas II himself, in all likelihood toward the end of 1903. At the end of 1903, Naran Ulanov was put at the head of a secret Kalmyk mission to Tibet.

III

It should be noted here that this secret Kalmyk mission consisted of seven members, all of whom were Don (Buzāva) Kalmyks. The second-ranking and oldest member of this mission was a well-known *emchi* and religious figure, Dambo Ul'ianov. He was born in 1844.[19] In 1857–1878, he studied the Tibetan language in addition to the required basic courses in the *khurul* of his native Erketnä *sotnia*[20] and the last 14 years (1864–1878) in the Bembedänknä *aimak* (Vlasovskaia *stanitsa*) under the guidance of the learned *bakshi* Prin Tsedenov.[21] Somehow his stay in St. Petersburg in 1901–

19 According to his own statement in his concise biographical outline dated 1901 in *Podstrochnyi perevod 1-i chasti Tibetskoi Meditsiny "Zavi-Dzhiud"* (*Filosofo-teologo-meditsinskaia èntsiklopediia*). Perevod Dambo Ul'ianova (A Verbatim Translation of the First Part of Tibetan Medicine *rTsa-ba'i rGyud:* A Philosophical-Theological-Medical Encyclopedia. Translated by Dambo Ul'ianov). St. Petersburg 1901, p. VI. See also *Pervaia chast' Tibetskoi meditsiny Zavi Dzhiud ili Malliga (chetki iz goluboi lazuri)* ... (The First Part of Tibetan Medicine *rTsa-ba'i rGyud or Mālikā:* Beads from the Sky Blue Azure) ... St. Petersburg 1903, p. 1.

20 Due to the amalgamation of the 13 Don Kalmyk *sotnias* into seven *stanitsas* in July 1877 (see n. 12), Erketnä *sotnia* became a *khoton* (*khutor*) of the Baldra *aimak* (Potapovskaia *stanitsa*). On November 11, 1908, Erketnä *khutor* was elevated into a *stanitsa*. See Bormanshinov 1986, pp. 69–71.

21 Ul'ianov 1913, pp. 5–12. He was also a wealthy monk. See Bormanshinov 1980, pp. 24–25. According to Dambo Ul'ianov's 1913 book, Prin Tsedenov's brothers died childless in the 1870s. Stricken by grief, he decided to take the blame upon himself and go on a pilgrimage to Tibet to devote himself to prayers. His request for a passport for foreign travel within the bounds of China was turned down. However, Prin Tsedenov succeeded in obtaining internal Russian passports for himself, his disciple, Dambo Ul'ianov, and Shara Luzang, a *gelung* of the Bembedänknä *aimak*. In December 1877, they arrived at the city of Kiakhta on the Mongolian border, but the frontier commissioner (*pogranichnyi komissar*) refused to let them through to Mongolia. See Ul'ianov 1913, p. 13, "Buddiiskie piligrimy" (Buddhist Pilgrims), *DOV* no. 81 (18 Oct. 1878), 3. The latter unsigned article says that *gelung* Prin Tsedenov's traveling companion was a *gelung* who spoke Russian, i.e., Dambo Ul'ianov (Shara Luzang is not mentioned at all). Moreover, it asserts that Ul'ianov set out again for "Siberia" for more Buddhist rosary beads after he found the business of beads highly

1904 coincided with the tenure of military service of Naran Ulanov. It was during this time that both Dambo Ul'ianov and Naran Ulanov shared the same apartment in St. Petersburg.[22]

During this three-year stay in St. Petersburg, Dambo Ul'ianov displayed a versatile activity. He submitted a petition to the Russian War Council for the reopening of his native Erketnä *khurul.*[23] In addition, he was granted admission as an auditor to the famed *Voenno-meditsinskaia akademia* (Army Medical College). It was during this period that Dambo Ul'ianov succeeded in publishing his translations of two Tibetan medical treatises.[24] His last known

profitable for him. Indeed, Ul'ianov is known to have made three more journeys to the East before 1885, viz., to Urga (present-day Ulān Bātor) in May–November 1878, to Urga and Peking the following year on a trip that lasted a whole year, and, finally, again to Peking and Urga by sea from Odessa with stops in Istanbul, Ceylon, Singapore, Nagasaki, and Shanghai in the summer of 1882. He returned home from this jorney three years later after having stayed in Urga two and a half years, taking advanced courses in Tibetan medicine and Buddhism. See Ul'ianov 1913, pp. 13–20.

22 I am indebted to the late Danara Baianov (see n. 13) for this and other information relative to Dambo Ul'ianov and her father, Naran Ulanov.

23 As a result of the merger of the 13 Don Kalmyk *sotnias* into seven larger *aimaks* (*stanitsas*) in 1880 (see Bormanshinov 1986, p. 70), the *khuruls* of the abolished *sotnias* were ordered sealed up, including Dambo Ul'ianov's own Erketnä *khurul.* According to him, the Russian authorities gave permission for its reopening only in the spring of 1906. See Ul'ianov 1913, p. 49.

24 1. *Podstrochnyi perevod 1-i chasti Tibetskoi Meditsiny "Zavi Dzhiud" (Filosofo-teologo-meditsinskaia èntsiklopediia).* Perevod Dambo Ul'ianova (A Verbatim Translation of the First Part of Tibetan Medicine *rTsa-ba'i rGyud:* A Philosophical-Theological-Medical Encyclopedia. Translated by Dambo Ul'ianov). St. Petersburg 1901. VI, 7–75 pp., fold. table. The author of these lines consulted a copy of this rare book at the *Bibliothèque Nationale* in Paris in 1979 and, again, in 1980. See the 13-line autobiography of Dambo Ul'ianov, p. VI. 2. *Perevod iz tibetskikh meditsinskikh sochinenii Dzhedu-ning-nor, gl. 91 i Khlan-tab, gl. 30. Lecheniia chumy, kholery i prokazy* (Translation of Tibetan Medical Works, *Dzé-du-ning-nor,* Chapter 91, and *Khantab,* Chapter 30: Treatments of the Plague, Cholera and Leprosy). St. Petersburg 1902. 25 pp. The present author was able to see a copy of this brochure at the M. E. Saltykov-Shchedrin State Public Library in Leningrad. 3. *Pervaia chast' Tibetskoi meditsiny Zavi-Dzhiud ili Malliga (chetki iz goluboi lazuri)* ... (The First Part of Tibetan Medicine *rTsa-ba'i rGyud* or *Mālikā:* Beads from the Sky Blue Azure) ... St. Petersburg 1903. 84 pp., 2 fold. tables. This is actually a completely improved second edition of Ul'ianov's 1901 translation (see no. 1 above). I am indebted to the M. E. Saltykov-Shchedrin State Public Library in Leningrad for both al-

work was published in St. Petersburg in 1913 on the occasion of the tercentenary anniversary of the reign of the Romanov dynasty in Russia (see n. 13). Unfortunately, it has remained virtually unknown even in the Soviet Union, probably due to the outbreak of World War I in 1914 and the ensuing Civil War of 1917–1920.

In his book published in the jubilee year of the tercentenary of the House of Romanov, Dambo Ul'ianov advanced a postulate that the Russian tsars are to be regarded as the Buddhist *Cakravartin.*[25] The latter is the messianic universal monarch whose eventual arrival should precede the advent of *Maitreya*[26] and global salvation as the Buddhists perceive it. Moreover, he, Dambo Ul'ianov, asserts that the genealogy of the Romanov dynasty can be traced back to the ancient Sucandra dynasty of Śambhala[27] (from the point of view of the tantric *Kālacakra*[28] system).

IV

As already mentioned, this secret mission to Tibet consisted exclusively of seven Don Kalmyks. The remaining five members were as follows: 1) Ulumdzhi Dertinovich Asanov (Dambo Ul'ianov's

lowing me the access to the works of Dambo Ul'ianov and Naran Ulanov and sending me photocopies of the requested parts and pages.

It should be noted here that Ul'ianov's translations have not remained unnoticed by Tibetan scholars, e.g., R. Weinberg, „Über den Stand der Medizin und Naturwissenschaften in Tibet", *Globus* 85, no. 4 (Berlin, 21. Jan. 1904), 66; *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg,* Ve série, tome XXI, 1904: Classe historico-philologique (1905), OII; Albert Grünwedel, „Der Lamaismus", in *Die orientalischen Religionen* (Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abteilung III, 1). Berlin–Leipzig 1906, repr. 1970, pp. 155, 161; Günther Schulemann. *Geschichte der Dalailamas.* Heidelberg 1911, p. 70, n. 40; Wilhelm Filchner, *Kumbum Dschamba Ling. Das Kloster der hunderttausend Bilder Maitreyas. Ein Ausschnitt aus Leben und Lehre des heutigen Lamaismus.* Leipzig 1933, p. 521, n. 1537 d).

25 *Cakravartin* (Skt.) is in Buddhist oral and scriptural tradition an ideal, enlightened world ruler under whom the world will exist in peace and justice.

26 *Maitreya* (Skt., *Maidari* in colloquial Mongolian) is a famous *bodhisattva* (Skt.). It is the name of the successor to Śākyamuni, the coming Buddha or next Buddha.

27 A mythical Buddhist messianic kingdom paradise.

28 *Kālacakra* (Skt.) is a doctrine of the Buddhist *tantra* (Skt.) that came into being in the tenth century.

Sandzha Asanov), brother-in-law of Naran Ulanov (a younger brother of his wife), also of the Gelenggenknä *khoton* (see n. 12), a veterinary doctor's assistant; 2) Badma Ushanov, a *gelung* of the Erketnä *khoton* (see n. 20);[29] 3) Lidji Sharapov, a layman of the same *khoton*;[30] 4) Pürvä Shontanov, a *gelung* of the Iki-Būrla *aimak* (Platovskaia *stanitsa*), and 5) Dzhaltsan Kudyrev, another *gelung* of the same *aimak*.[31] Thus, this secret mission to Tibet was made up of four Don Kalmyk Lamaist monks and three laymen and headed by Naran Ulanov. Three of them belonged to the Erketnä *khoton* and two each to the Gelenggenknä *khoton* and Iki-Burla *aimak*.

V

All Mongolian nationalities, including the Kalmyks, have been known as devout and faithful Buddhists, i. e., Lamaists. Lhasa, the capital of Tibet and the seat of the Dalai Lamas, has always been the magnet of Lamaist pilgrims for centuries. In days of old, i. e., in the seventeenth and eighteenth centuries, the Kalmyk khans and high clergy never broke off close links with the Dalai Lamas and Tibet. Since the second half of the eighteenth century, however, regular Kalmyk-Tibetan relations ceased to exist for all practical purposes.

The Kalmyk pilgrims were no longer able to undertake journeys to Lhasa and other holy places in Tibet on account of the Russian government's refusal to issue foreign passports and other travel documents. There is no documented evidence of such pilgrimage journeys to that enigmatic country up until about 1890. If some Kalmyk monks and nobles succeeded in visiting Tibet in the inter-

29 He succeeded Dambo Ul'ianov upon his death, in 1913, as the *bakshi* of the Erketinskaia *stanitsa*. He died in the USSR sometime before the outbreak of World War II after many years of persecution and illegal life. The exact date of his death remains unknown.

30 Dambo Ul'ianov reports that Naran Ulanov proposed in his memorandum to the Chief of the General Staff that he was willing to undertake this mission to Tibet together with him, i. e., Dambo Ul'ianov, and Lidji Sharapov (see n. 18).

31 The latter two monks joined the mission rather late when news about its imminent departure to Tibet spread among the Don (Buzāva) Kalmyks.

vening years, their identities remain unknown, as they did not leave behind diaries or travel accounts. Gombojab Tsybikov (1873–1930), a noted Buriat Mongolist and Tibet explorer, reported to the Imperial Russian Geographical Society on May 7, 1903 that Tibet has been visited every year continuously for more than 30 years by the Buriat and Kalmyk pilgrims.[32]

Between 1891 and 1905, several noted Kalmyk senior clergymen and *zayisangs* (noblemen) visited Tibet, Urga (today's Ulān Bātor) and the kindred Oirats (*Oyirad*) in the adjacent areas of Inner Asia. What follows is the chronology of those journeys:

1891–1894 Bāza *bakshi* (his secular name was Badma Menkedzhiev) (1846–1903), a learned and highly respected Baγa Dörböd abbot of the *Dundu khurul*, succeeded in visiting Tibet with two traveling companions from the same *ulus*. His travel account, in the vertical *todo* (Oirat) script, was published in 1897 by the famous Russian Mongolist, A. M. Pozdneev (1851–1920).[33] See also the present author's "Kalmyk Notes II: 7. The Tomb of Bāza *bakshi*," *The Mongolia Society Newsletter*, n.s. No. 8 (1990), 34–35.

1898–1899 Ovshe [Ubashi] Muchkinovich Norzunov (b. 1874), an Iki Dörböd (Greater Dörböd) *zayisang* from the Stavropol *guberniia* (province), journeyed to Tibet via Urga. He was the first person ever to take pictures of Lhasa, the capital of Tibet, neither more nor less than 45 pictures.[34] In the spring and summer of 1900, how-

32 "O Tsentral'nom Tibete. Predvaritel'noe soobshchenie," *IRGO* 39, No. 3 (1903), 190; repr. in his *Izbrannye trudy*. Tom II. Novosibirsk 1981, pp. 8–26. See the English version, "Lhasa and Central Tibet," in *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution for the Year Ending June 30, 1903*. Washington, D. C. 1904, pp. 727–746, 7 plates.

33 *Skazanie o khozhdenii v Tibetskuiu stranu Malo-dörbötskogo Bāza-bakshi. Kalmytskii tekst, s perevodom i primechaniiami, sostavlennymi A. M. Pozdneevym* (A Story about the Journey to the Tibetan Country by the Lesser Dörböd Bāza *bakshi*. The Kalmyk text with translation and annotation by A. M. Pozdneev). St. Petersburg 1897. XVIII, 260 pp. Bāza *bakshi* died at the age of 57 on August 8, 1903.

34 Joseph Deniker. "New Light on Lhasa, the Forbidden City. With photographs by Ushé Narzunoff. Introduction by W. Woodville Rockhill," *The Century Magazine* 66, no. 4 (August 1903), 544–554; G. G. Tsybikoff,

ever, he failed to reach Lhasa again because he was detained by the British frontier authorities in Darjeeling on suspicion that he was a Russian agent. He was deported back to Russia in October of that year. His last name is spelled in different ways by various authors: Narzounof (J. Deniker), Narzunof (J. Deniker), Narzunoff, Narzunov, Norzanaff, Norzanoff, Norzanong, and Norzunoff.

1898–1900 Purdash-Ochir Dzhungruev, a prominent *bakshi* of the Dalai Lamin Bogdyn Sheviner *khurul* in the Baγa Dörböd *ulus*, made two successive journeys to Tibet. His first journey took place in September 1898–February 1900. It ended in a disaster for his diary, among other erqually valuable things, was stolen on his way home. He was, therefore, determined to make another journey to Tibet (see 1902–1903 below).[35] Various scholars spelled his last name in different ways, e.g., Chzhunruev (A. D. Rudnev), Dzhungoroev (A. D. Rudnev, F. V. Muromskii), Dzhungoruev (A. D. Rudnev), Dzhungruev (A. M. Pozdneev), Ocir Djungrujev (W. A. Unkrig), Dzhunguruev (B. Ya. Vladimirtsov), Bourdache Johngrouef (J. Deniker), and Zung(u)ruev. *Bakshi* Purdash Dzhungruev is the author of a bro-

"Journey to Lhasa," *Geographical Journal* 23, no. 1 (1904), 92–97; "Trois voyages à Lhassa (1898–1901). Par Ovché Narzounof, pèlerin kalmouk. Présentés par Joseph Deniker," *Le Tour du Monde*. Nouvelle série, 10, no. 19–20 (7.–14. V. 1904), 217–240; "Views of Lhasa," *National Geographic Magazine* 16, no. 1 (1905), 27–38; James Webb. *The Harmonious Circle: The Lives and Work of G. I. Gurdjieff, P. D. Ouspensky, and Their Followers*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1980 and Boston: Shambhala Publications, 1987, pp. 52–55, 59–73, 75, 78, 225, 288–289, 433, 527.

35 "Khozhdenie v Tibet kalmytskogo bakshi Purdash Dzhungrueva. Perevod A. D. Rudneva (Redaktsiia perevoda, predislovie i primechaniia A. G. Sazykina). Ch. 1. Put' v Tibet" (A Journey to Tibet by the Kalmyk *bakshi*, Purdash Dzhungruev. Translation by A. D. Rudnev. Edited, with a Preface and Notes, by A. G. Sazykin). Part 1: "A Journey to Tibet," in *Filologicheskie issledovaniia staropis'mennykh pamiatnikov* (Philological Studies Concerning Old Literary Texts). Edited by P. Ts. Bitkeev. Elista 1987, pp. 125–144. Part 2: "U sviatyn' Tibeta" (At the Sacred Places of Tibet), in *Problemy mongol'skoi filologii* (Problems of Mongolian Philology). Edited by P. Ts. Bitkeev. Elista 1988, pp. 135–153.

chure on Buddha. It was published in St. Petersburg. The publication date could not be ascertained.

1899 A Baγa Dörböd *zayisang*, Ledjin Badmaevich Arluev, made a journey to the kindred Oirats (*Oyirad*) in Western Mongolia in the summer of 1899 with two traveling companions. See his account entitled *Poezdka v predely Zapadnoi Mongolii, sovershennaia v 1899 g. zaisangom Maloderbetevskogo ulusa, Astrakhanskoi gub. Ledzhinom Arluevym i ego dvumia sputnikami* (A Journey Within the Limits of Western Mongolia Undertaken by Ledzhin Arluev, a *zayisang* of the Maloderbetovskii [Lesser Dörböd] *ulus* of the Astrakhan Province, and His Two Traveling Companions). St. Petersburg 1901. 14 pp.

1900 Dordji Setenov (d. 1915), the senior *bakshi* of the Bol'shederbetovskii (Greater Dörböd) *ulus*, went to Urga (today's Ulān Bātor) on a pilgrimage journey with his fellow travelers. He published *Rukovodstvo k poznaniiu lamaiskogo verouchenia. S tibetskogo na kalmytskii iazyk perevel Dordzhe Setenov* (A Manual for the Understanding of the Lamaist Dogma. Translated from the Tibetan into Kalmyk by Dordzhe Setenov). Petrograd 1914. 111 pp., portr. W. A. Unkrig devoted some attention to this work in his important contribution, „Aus den letzten Jahrzehnten des Lamaismus in Russland", *Zeitschrift für Buddhismus 7*, No. 2 (1926), 143–144. His account of the journey through Mongolia in 1900, however, was never published. It has been kept in the Archives of the Geographical Society of the USSR in Leningrad.

1900–1901 As reported above (see 1898–1899), Ovshe Norzunov was prevented by the British border authorities at Darjeeling, India from traveling to Tibet in 1900 and was deported to Russia in the autumn of that year. However, he was not easily frightened and did not become despondent. Two months later, in December 1900, Norzunov was on his way to Tibet again, which he succeeded in reaching in the early part of 1901. His stay in Tibet lasted until June of that year. An ac-

count of his first journey to Tibet has been found in the Archives of the Geographical Society of the USSR in Leningrad by V. Z. Tserenov in 1979. In the summer of 1926, Norzunov's property was confiscated, and, in accordance with the resolution of June 10, 1926 of his native Bol'shederbetovskii *ulus* committee, he was exiled as "a most harmful and dangerous element." The same misfortune befell seven other *zayisangs*, see *Vestnik Kalmytskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta iazyka, literatury i istorii 2*, No. 1 (1967), 128–130, 139.

1901 Bāza *bakshi* undertook another journey to Inner Asia, this time to his kindred Qara Shahr Torγud in Dzungaria. He left behind an account of his journey, in Oirat script, which was prepared for publication by the well-known Mongolist, Andrei D. Rudnev (1878–1958), together with his translation into Russian. However, it was never published.

1902–1903 The Baγa Dörböd *bakshi*, Purdash Ochir Dzhungruev (see 1898–1900), made his second pilgrimage journey to Tibet via Urga in February 1902. His diary describing this journey was found recently in the Archives of the Leningrad branch of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR among the papers of the Mongolist, Andrei D. Rudnev. It was translated from the *todo* (Oirat) script into Russian by A. D. Rudnev, who was assisted by a Kalmyk student of those times, Sandji B. Baianov (1884–1946), in Sarepta in the summer of 1904. Purdash Ochir Dzhungruev's diary of his second journey to distant Tibet was published by A. G. Sazykin of the Leningrad branch of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR in 1988. See "Khozhdenie v Tibet kalmytskogo bakshi Purdash Dzhungrueva. Perevod A. D. Rudneva (Redaktsiia perevoda, predislovie i primechaniia A. G. Sazykina."[36] Part 2. "U sviatyn' Tibeta" (At the Sacred

36 See n. 35.

Places of Tibet), in *Problemy mongol'skoi filologii* (Problems of Mongolian Philology). Edited by P. Ts. Bitkeev. Elista 1988, pp. 135–153.

1904–1905 After the premature death of Captain Naran È. Ulanov, the head of a secret Kalmyk mission to Tibet, at the age of 37, in Sinkiang on May 10, 1904, his deputy, *bakshi* Dambo Ul'ianov, a widely known *emchi* among the Buzāva (Don) Kalmyks, placed himself at the head of the mission and reached Lhasa, the capital of Tibet, and visited a number of famous Tibetan monasteries in Tibet. More about Dambo Ul'ianov is contained in the present author's "Kalmyk Notes II: 8. The Reburial of the Remains of Dambo Ul'ianov," *The Mongolia Society Newsletter*, n.s., No. 8 (1990), 35.

1905 Ovshe Norzunov (see 1898–1899, 1900–1901) is reported to be again in Lhasa, Tibet as a private secretary of the famous Buriat Tsanit Khambo Lama Agvan Dordjiev. See Hans Leder. *Das geheimnisvolle Tibet. Reisefrüchte aus dem geistlichen Reiche des Dalai-Lama.* Leipzig 1909, S. 69–70.

VI

The secret mission to Tibet of Captain Naran Ulanov was, however, undertaken under rather unfavorable conditions of the international situation then prevailing in the Far East and Tibet. The construction of the great 3,500-mile-long Trans-Siberian Railway, from Cheliabinsk on the eastern flank of the Ural Mountains to Vladivostok, its easternmost terminus, was in the final stages of completion. Naturally, Russia attached great importance to this enormous project begun back in 1891 (it was completed in 1905). It was to play an immense economic, political, and strategic role, among others, in the ensuing years.

In one of his reports to Tsar Alexander III dated 6 November 1892, Sergei Witte, the new Russian Finance Minister, pointed out that the completion of the Trans-Siberian Railway would "rank it as one of those world events that usher in new epochs in the histo-

ry of nations."[37] In February 1893, Petr A. Badmaev (1841–1920), a baptized Buriat doctor of Tibetan medicine, a court physician, who had easy access to the Tsar and his family and wielded influence over the Tsar, sent a memorandum to S. Witte asking him to bring its content to the Tsar's attention. In it P. Badmaev proposed a grand design for the construction of an additional railway across Mongolia from Irkutsk via Kiakhta to Lanchow, the geometric center of China, and on to Peking. Moreover, he had fantastic projects for an encouragement of pro-Russian revolts in Tibet, Mongolia, and adjoining provinces of China against the Manchu dynasty. These uprisings were to coincide with the railway construction.[38] S. Witte himself had far-reaching ideas for Russia: "From the shores of the Pacific and the heights of the Himalayas Russia would dominate not only the affairs of Asia but those of Europe as well."[39] P. Badmaev successfully persuaded the Tsar to loan him 2 million rubles to prepare the ground for the rebellion by dispatching Buriat agents into Tibet and Mongolia.[40]

Tsar Nicholas II is known to have had some designs with respect to Tibet in the years before 1904, as revealed by several senior Russian officials. In 1901, Sergei Witte, the Finance Minister at the time and a proponent of a more active foreign policy in that and adjoining regions, underscored the importance of friendly relations with the Dalai Lama to Russia's policy in Mongolia.

37 B. A. Romanov. *Russia in Manchuria (1892–1906)*. Translated from the Russian by Susan Wilbur Jones. Ann Arbor, MI: J. W. Edwards, 1952 (Russian edition: Leningrad 1928, p. 57) (hereafter cited as Romanov 1952).

38 Documents relating to P. A. Badmaev, including some of his letters, memoranda, etc., are contained in *Za kulisami tsarizma (arkhiv tibetskogo vracha Badmaeva)* (Behind the Scenes of Tsarism: The Archive of Tibetan Doctor Badmaev). See especially chapter IV: *Avantiura na Aziatskom Vostoke ("Prisoedinenie k Rossii Kitaia, Tibeta i Mongolii. 1893–1905")* (Adventure in the Asiatic Orient: "Annexation to Russia of China, Tibet, and Mongolia, 1893–1905"). Leningrad 1925, pp. 47–112.

39 Romanov 1952, p. 47 (Russian edition, p. 63).

40 *Out of My Past: The Memoirs of Count Kokovtsov*. Ed. by H. H. Fisher. Tr. by Laura Matveev. Stanford–London 1935, p. 590 n. 3; D. J. Dallin. *The Rise of Russia in Asia*. New Haven, CT 1949, p. 35; H. Seton-Watson. *The Decline of Imperial Russia, 1855–1914*. New York 1952, p. 201; A. Lamb. *Britain and Chinese Central Asia: The Road to Lhasa, 1767 to 1905*. London 1960, p. 314.

The sudden Russian interest in Tibet was probably due to the imminent threat of a British invasion of Tibet, and was prompted by the Thirteenth Dalai Lama's request for a Russian protectorate in 1903. It was delivered to Tsar Nicholas II by his mentor, Agvan Dordjiev (1857–1940), a highly respected Buriat high lama, who has been referred to by some non-Russian authors as a dubious character, an enigmatic personality, a Russian intelligence agent, an *éminence grise* of Inner Asian politics in his time, etc.

Both the Russian emperor and Sergei Witte, Russia's outstanding statesman, seemed to share aggressive designs on Asia. On 1 March 1903, General A. N. Kuropatkin, Russian Minister of War, noted in his diary: "I told Witte that our sovereign has grandiose plans in his head: to seize Manchuria for Russia and proceed toward the annexation of Korea to Russia. He is dreaming also of bringing Tibet under his rule. He wants to take Persia and to seize not only the Bosphorus but the Dardenelles as well."[41] On January 3, 1904, only three weeks before the beginning of the war against Japan, A. Kuropatkin reported to Nicholas II about the dispatching of a Kalmyk, staff captain Ulanov, to Tibet to find out what was going on there and particularly what the English were doing there.[42]

Ivan Korostovetz, a Russian diplomat experienced in Mongolian, Chinese, and Far Eastern affairs, writes in his diary dated 9 August 1905 that sometime before the British invasion of Tibet in 1904, Tsar Nicholas II had promised his support to the Dalai Lama in the event of British armed forces' invasion of Tibet. As I. Korostovetz says: "This promise had been made rather thoughtlessly at one time."[43]

But the British were wide awake. On June 11, 1901, Lord George Nathaniel Curzon (1859–1925), Viceroy of India, wrote to Lord George Hamilton, Secretary of State for India: "But I think we can, and ought, to stop a Russian protectorate over Tibet, by

41 "Dnevnik A. N. Kuropatkina" (Diary of A. N. Kuropatkin), *KA* 2 (1922), 21.

42 *Ibid.*, p. 101.

43 *Pre-War Diplomacy: The Russo-Japanese Problem; Diary of J. J. Korostovetz.* London 1920, p. 48.

being in advance ourselves..."[44] He suspected Russian intrigues which caused Tibetan hostility on the Tibetan-Indian border and their reluctance or refusal to reach a compromise with the Indian government. Repeated minor incidents on the Indo-Tibetan frontier served as a *casus belli* for Lord Curzon to authorize sending a military escort of considerable size to cross the Tibetan border to obtain "satisfaction" concerning those repeated border incidents and trading rights. As is known, Colonel Francis Edward Younghusband (1863–1942), in command of the mission, exceeded his original instructions and occupied southern parts of Tibet, including its capital, Lhasa. The British invasion of Tibet in 1904, however, is outside the scope of this study. It is obvious that Russia's unsuccessful war with Japan in 1904–1905 enabled Great Britain to consolidate and strengthen her position in Tibet.

For further background information concerning the Russian interest and intrigue in Tibet in the early years of this century see Wilhelm Filchner, *Sturm über Asien* (Berlin 1924), pp. 276–294; P. L. Mehra, "Tibet and Russian Intrigue," *RCAJ* 45, No. 1 (1958), 28–42; A. Lamb, "Some Notes on Russian Intrigue in Tibet," *ibid.* 46, No. 1 (1959), 46–65.

VII

Now we shall endeavor to trace, within the limits of what is possible, the route of the entire journey of Captain Naran Ulanov and his traveling companions to Tibet and back to Russia. As we already know, in 1903, he proposed to the Chief of the Russian General Staff that the shortest route to Tibet lay via Tashkent and the Pamir mountain ranges, although the Pamir is somewhat out of the way. This account of the secret mission's itinerary to Tibet is based largely on Dambo Ul'ianov's 1913 book and Danara Baianova's oral interview mentioned above. The latter's information confined itself to a very few toponyms, which was, alas, not of much help. Ul'ianov, on the other hand, was more informative in this respect, notwithstanding corrupt spelling of most of the Russian, Chinese, and Tibetan toponyms. The toponyms of Sinkiang (Xin-

44 A. Lamb, "Some Notes on Russian Intrigue in Tibet," JRCAS 46, No. 1 (1959), 52.

jiang), Tsinghai (Qinghai), and Tibet presented some problems due to wide discrepancy in the spelling in both the traditional Wade-Giles and modern Pinyin systems of Romanization.[45] The following references were used to verify the accuracy of spelling of the Chinese and Tibetan toponyms: *The Times Atlas of China* (1985), *The Times Atlas of the World* (1985), *The CIA Map of China* (1979), and *An Historical Atlas of China* by Albert Herrmann (1966). Coordinates of latitude and longitude have been indicated wherever possible and/or necessary.

The departure day of N. Ulanov and his fellow travelers was chosen to be February 6, 1904 (wood-dragon year), an auspicious day by the Lamaist clergy. The *terminus a quo* for their very long journey to Lhasa was the Velikokniazheskaia *stanitsa* (present-day Proletarskaia in the Rostov region). They traveled by train from there to Baku, and sailed across the Caspian Sea to Krasnovodsk. From there they went by train to a city where they spent a couple of days sleeping on a flat roof (D. Baianova's information). From all appearances, it was Tashkent.[46] They traveled by post horses from Tashkent to Sinkiang (Xinjiang), which they entered at the border customs checkpoint Khorgos (Huo-ch'eng). It is situated at 44.20 N. 80.45 E. below the Dzungarian Alatau mountain range facing the eastern border of Kazakhstan.

The next day they arrived at the town of Kuldja (I-ning) ~ Gulja (Yining), 44.00 N. 81.32 E. in westernmost Sinkiang province. Here Ulanov and his fellow travelers changed rubles into Chinese silver *liang*,[47] purchased additional daily necessities, and took on lease 20 horses until they reached the Yuldus Torγud. On the 13th of March, they left the town of Kuldja, crossed the Kash (Kax He) river, a tributary of the Ili, and spent the night in the Muslim village of Toktozha (Ul'ianov's dubious spelling), which cannot be identified on any map. On the following day, they reached the source of the Kash river flowing east to west. Here they met the

45 The Sino-Tibetan toponyms are listed in that order, i.e., the Wade-Giles Romanization followed by the Pinyin system of Romanization.

46 Dambo Ul'ianov confirms that the city in question was indeed Tashkent, p. 25.

47 According to D. Baianov, the Kalmyk mission, in exchange for rubles, had a cartload of Chinese silver currency.

Ölöd.[48] After two days, the Ulanov mission continued its journey in the southeasterly direction and got to the foothills of the Tien Shan Heavenly Mountains. They traversed the Uta Dawan pass, not located on maps, and, after one and a half days, arrived at the Kunges (Künes Ho) river, which flows east to west into the Kash. From here they went along the Kunges upward to its source. On the third day, they came to a mountain chain Ungudin Dawan,[49] whose peak they ascended.

In the face of a frightful snowstorm, beastly cold, and complete lack of any roads or trails, the members of the Ulanov mission became horrified and revolted.[50] On April 3,[51] apparently in view of this problem, Ulanov alone set out to the Yuldus Torγud with four Kirghiz horsemen. The other Kalmyks stayed behind at the peak of the Ungudin Dawan awaiting Yuldus guides to be dispatched by Ulanov. He was on the peak of the next mountain pass, Dagan Dawan, where he decided to stay for the night because of dusk.[52] From the rarefied mountain air he developed altitude sickness, which caused bleeding from the nose and mouth. He managed to descend and get to the nomad encampment of the Khara Shahr Torγud.[53] To all appearances, Ulanov was stricken with jaundice (icterus).[54] He was laid in an isolated yurt. The local Torγud fearing contagion abandoned their nomads' camp.[55] According to Baianova, her father was moreover paralyzed and no longer able to speak.

48 Ul'ianov, owing to his ignorance, refers to the Ölöd, Torγūd, and other related Oirats (Oyirad) as Kalmyks. The latter ethnonym is unknown in Inner Asia.

49 In Ul'ianov's account, we also encounter an alternative spelling Ungun Dawan. Neither is to be found under such names on any map.

50 D. Baianov's information. D. Ul'ianov, however, doesn't mention this incident at all.

51 This and other dates, when not specifically given by Ul'ianov, have been deduced by the author of these lines.

52 What follows is Baianov's account as narrated to the present author. There can be no doubt that she learned about her father's last days from her maternal uncle, Ulumdzhi Asanov (see Section IV). The Dagan Dawan could not be located on any map under such name.

53 The so-called Yuldus Torγūd are actually the Khara (Qara) Shahr Torγūd.

54 A yellow discoloration of the skin.

55 A traditional centuries-old Kalmyk and many other nomads' way of facing suspected or real contagious disease, i.e., to take flight to a safe distance until at least the 49th day or after the convalescence or the death of the

Nevertheless, his message and promised relief reached his compatriots in proper time. As the other Kalmyks were in the initial stage of ascending the peak of the Dagan Dawan, numerous Yuldus Torγud horsemen arrived to help them cross the formidable snow-capped mountain range Dagan Dawan on April 19. The weather could not have been worse. There was a terrible blizzard, and the snowdrifts were quite deep. The Tien Shan is known to have great extremes in temperature in summer and winter, the latter extending up to May. It appears that the mountain pass Na-la-ti Shan ~ Narat (Nalati), just north of the Baγa (Lesser) Yuldus river, is Ul'ianov's Dagan Dawan. Incidentally, this region was on the route of the second Central Asian expedition led by the famous explorer of Inner Asia, N. M. Przhevalsky (1839–1888), in 1876. His journey began in Kuldja and took his expedition southeastward across the high ranges of the Tien Shan and points beyond.[56] Ulanov's itinerary actually followed ancient caravan routes through Tien Shan mountain passes. Many of those passes were accessible only to pack animals and pedestrians.

The Kalmyks traversed the Dagan Dawan pass under extremely difficult conditions and after about 17 hours arrived at the Yuldus Torγud encampment at the foot of the Dagan Dawan. Here

last-stricken family member. See, for instance, a relevant story, "Basanka's Breakthrough," in *Stronger Than Power: A Collection of Stories* by Sandji B. Balykov. Translated from the Russian by David Chavchavadze. Notes by A. Bormanshinov (Publications of the Mongolia Society. Edited by John R. Kraeger. Occasional Papers, No. 14). 1989, pp. 98–106.

56 There is an English version of his account of this journey entitled *From Kuldja, Across the Tian Shan to Lop-nor.* Translated by E. Delmar Morgan. With an Introduction by Sir T. Douglas Forsyth. London 1879; repr. Westport, CT: Greenwood Press, 1969. XII, 251 pp., 2 fold. maps. Actually, it was the Russian geographer P. P. Semenov, who gave the first scientific description of the northern and inner Tien Shan from 1856 to 1857. In recognition of his pioneering contributions to the explorations of the Celestial mountains, he was awarded the honorific title of *Tian-Shanskii,* which was appended to his surname. Thus, since that time he became better known as P. P. Semenov-Tian-Shanskii. The Central Asian expeditions of other Russian explorers of Inner Asia, *inter alios,* of G. E. Grumm-Grzhimailo (1860–1936) in 1889–1890 and V. I. Roborovskii (1856–1910) in 1893–1895 contributed greatly to the exploration of the central and eastern Tien Shan. See J. Deniker's survey, "Les explorations russes en Asie Centrale (1871–1895)," *Annales de Géographie* 6 (1897), 408–430, map.

they were reunited with Ulanov. Because of the very adverse weather conditions, they had to leave behind some of their baggage and two of their mission members, Sandji Asanov and Lidji Sharapov, on the top of the Dagan Dawan to guard their baggage. On the following day, April 20, Ulanov and his fellow travelers, except for Ul'ianov, set out back to the peak of the Dagan Dawan with a cart to retrieve their baggage and bring back Asanov and Sharapov. But the next day, Ulanov fell ill, was unable to continue the ascent, and was forced to lie down. On April 23, the other mission members returned with the two comrades, one of whom, Sharapov, was very ill. Both Ulanov and Sharapov were brought to the Yuldus Torγud nomad encampment. They were suffering from continuous excessive bleeding from the nose and mouth. Ulanov passed away at a place named Ulan Enge[57] (or Erge?) on May 10, 1904. He was buried on the slopes of the Ulan Enge (Ul'ianov's spelling).

Ul'ianov informs us that before he died Ulanov pleaded with him to proceed to Tibet at all cost, and to purchase there complete sets of the *Kanjur*[58] and *Tanjur*[59] for the Alexander III Museum.[60] At this point, a substantial discrepancy in the accounts of Ul'ianov and Ulanov's daughter, D. Baianova, is evident. According to her, her father entrusted Ul'ianov with the task of heading the mission. The latter refused, however, declaring that after his, Ulanov's, demise there was no point continuing their journey to Tibet. Subsequently, they all returned home. Thus, the assignment of the Russian War Ministry was not fulfilled. This is Baianova's version as told by her to the present author in the course of an oral interview project conducted in New Brunswick, New Jersey in 1970–1971.

57 Ul'ianov's dubious spelling. The atlases and maps of Sinkiang do not show any toponym remotely resembling Ul'ianov's Ulan Enge (Erge?). To all appearances, it is located in the Lesser Yuldus valley, west and northwest of the town of Khara (Qara) Shahr ~ Yen-ch'i (Yanqi), 42.04 N. 86.34 E.

58 The *Kanjur* (Tib. *Bka'-'gyur*), the first part of the Tibetan Buddhist canon, consists of 108 Volumes. It contains all the *sūtras* attributed to the Buddha.

59 The *Tanjur* (Tib. *Bstan-'gyur*), the second part of the Tibetan Buddhist canon, consists of 225 volumes of commentaries by Indian masters, viz., commentaries partly on the *sūtras* and partly on the *tantras*.

60 Renamed the Russian Museum after the October Revolution of 1917.

Dambo Ul'ianov's account of events following the death of Naran Ulanov on the other hand is completely different. Two fellow travelers, Pürvä Shontanov, a *gelung* of the Iki-Būrla *aimak*, and Dzhaltsan Kudyrev, another *gelung* of the same *aimak*, went home in spite of Ul'ianov's pleas to stay behind and continue their journey. Lidji Sharapov's recuperation was a rather slow process. In the meantime, the summer began, and the camels could hardly carry heavy loads. One might wonder what was in that ponderous baggage Ul'ianov refers to here and there. The latter and the other three Kalmyks, whom Ul'ianov convinced not to go home, decided to stay in the Yuldus valley until the end of the summer, the more so as the news of the Russo-Japanese War had reached them. They spent the summer in a place Ul'ianov calls now Shara Tsiako (p. 33), now Shara Tsiake (p. 34), Shara Tsiaki and Sharo Tsiako (p. 35). It is located not far from the Muslim town of Kara (Khara, Qara) Shahr (Yen-chi'i ~ Yanqi).[61]

At the end of August, they began to prepare for the resumption of their journey to Tibet. They purchased, among other things, two horses and 19 camels, and hired two helpers. On October 19, they left Shara Tsiako and got to a small Muslim town Korla (K'u-erh-le ~ Kuerle), 41.48 N. 86.10 E.,[62] the next day. Eight days later (October 28), they came to Dural, 40.30 N. 87.40 E., a deserted Chinese town.[63] Now the Kalmyks reached the Tarim Basin between the Tien Shan and Kunlun mountain ranges. On November 4, they came to a small Muslim town, Charkhlik (Jo-ch'-iang ~ Qarkilik or Ruoqiang), 39.02 N. 88.02 E. (Ul'ianov's Chakhlak[64]).[65] They stayed here for 13 days in order to purchase an additional Muslim helper.

On November 17, the mission resumed its journey following as before the southeasterly direction, and entered the province of

61 This town is located west of the Lake Bagrash Kül (Po-ssu-t'eng Hu ~ Bagrax Hu).

62 It is situated south and southwest of Khara Shahr and southwest of the Bagrash Lake.

63 Dural, not marked on most of the maps, was found in 1890. It was visited by the famous Russian explorer of Central Asia, P. K. Kozlov (1863–1935), in 1895.

64 Ul'ianov's spelling is corrupt. The correct Russian spelling is Charklyk.

65 This town is located on the western edge of the Lop Nur region, south of the Cherchen (Qarqan) river.

Tsinghai (Qinghai). Eleven days later (November 28), it got to a place called Chong-yar, 38.05 N. 90.20 E. (Ul'ianov's Chon Yar, p. 35 and Chen-Yar, p. 36).[66] The big valley of Chong-yar was inhabited by the Tsaidam (Qaidam) Qošūd named by Ul'ianov the Chimen Kalmyks.[67] Ul'ianov and his traveling companions decided to stay in the Chong-yar valley because of the approaching winter. The same way as back in the Yuldus valley, they took advantage of their long sojourn among their kinsmen to observe their everyday life, customs, rites, etc.

On February 13, 1905, after two and a half months of stay in Chong-yar, the Kalmyks resumed their journey. The shortest way to Lhasa led straight south and it took only 27 days. However, on that way to Lhasa the path went through two mountains, where the socalled Chuguchak Kirghiz numbering some 200 yurts robbed the pilgrims. For that reason, they were compelled to follow another, longer, route by way of Tsaidam. It led them east all the time through the Chong-yar valley with the Chimen Tagh (Qimentag) mountain range on their left and the Tsaidam mountain range on their right. On February 26, they came to the Tsaidam Qošud (Ulianov's Tsaidam Kalmyks) at a place called Tolgan Kamga (Namga?),[68] the next day they arrived at the Lake Gas Hu (Ko-tzu Hu), south of the Chamen Tagh mountain, also inhabited by the Chimen Qošud, and at the end of February they reached the bounds of the Tsaidam Qošud. Their way of life, according to Ul'ianov (p. 37), is no different from their Yuldus (Khara Shahr) and Chimen kinsmen.

On March 7, 1905, the Kalmyks continued their journey in the southerly direction. Three days later, they crossed the Marco Polo mountain range and came to the Lake Khara Nur. The next day, they reached the Lake Shara Nur.[69] Here all six of Ul'ianov's fel-

66 Chong-yar is northwest of the Gas Lake (Ko-tzu Hu), just below the mountain Chamen Tagh, according to a 1904 map at the Library of Congress. More recent maps, however, do not show it at all. Apparently, Timurlik of modern maps (Sven Hedin's Temirlik) is Chong-yar of that distant past.

67 Ul'ianov customarily calls the Torγūd, Ölöd, and other Oirats (Oyirad) of Inner Asia the Yuldus (Khara Shahr) Kalmyks, the Ölöd Kalmyks, the Chimen Kalmyks, etc. See n. 48 *supra*.

68 Ul'ianov's dubious spelling.

69 Neither the Khara (Qara) Nur nor the Shara Nur can be located on any map of China.

low travelers fell ill with headaches, which compelled them to stay there an entire week. A week later (March 18), they left the Shara Nur and on March 21 they arrived at the foot of the Koko-Shili (Hoh Xil Shan) mountain range.[70] Three days later, they left the foot of the Koko-Shili and got to the top of it in four to five days. On March 29, they came up to the Dungbure Range (Dungbura La, i. e., pass), 34.41 N. 93.18 E (Ul'ianov's Dung Biura). Their further journey toward Tibet brought the Kalmyks to the Buha-magnai or Buka Mangna Range (Ul'ianov's Bukha-Magna) on the 8th of April and to the Tangla (Dangla) Range and Pass (Ul'ianov's Tanla) on the 13th. Three days later, the Kalmyk mission finally reached the Tibetan border.[71]

On April 19, they got to the Mount Bumza valley (Ul'ianov's Bumze[72]), 32 N. 92 E., where they stayed three days for rest. Four days later, they reached the town of Na-ch'ü (Hei-ho) ~ Nagqu (Heihe), 31.30 N. 91.57 E. (N. Roerich's Nagchu, Ul'ianov's Nakchu[73]), where they stayed overnight. In the following eight days, they passed and crossed a mountain pass and a river, none of which can be located on the maps.[74] At last, on May 2, 1905, at about seven o'clock in the evening, the Kalmyks reached their cherished destination – Lhasa.

Their stay in Lhasa is of no great interest to readers. They conducted themselves like many other Buddhist pilgrims of note. It was a more or less typical calendar of daily activities such as sightseeing tours of Lhasa and its environs, journeys to the most famous monasteries, courtesy visits to several high lamas, daily observation of life of the inhabitants of Lhasa, etc. Ul'ianov was able

70 Ul'ianov's Koko-Shil.

71 Ul'ianov doesn't mention the name of the Tibetan frontier post. It is a well-known fact that the Tibetan border control was very strict, and many travelers and explorers of Central Asia, N. M. Przheval'skii among them, were denied entry into Tibet by the Tibetan authorities. Ul'ianov passes over this problem in silence.

72 The correct Russian spelling is Bum-Tszèi.

73 The modern Russian spelling is Nagchu.

74 Strangely enough, Ul'ianov fails to mention several important towns in Tsinghai (Qinghai) and Tibet which they must have passed on their way to Nagchu and points beyond, e. g., Mang-yai (Mangnai), south of the Altun Shan Mountain, 37.52 N. 91.26 E.; Ko-erh-mu (Golmo) ~ Golmud, southeast of Mang-yai, 36.22 N. 94.55 E.; An-to (Amdo), south and southwest of Golmud, 32.22 N. 91.07 E. The latter is located in Tibet.

to buy sets of the *Kanjur* and *Tanjur*, the works of the V. Dalai Lama, and a few others.

On July 23, 1905, the Kalmyks left the city of Lhasa to return home. They followed the same itinerary. From Tashkent they boarded a train, and on February 10, 1906 they arrived at the railway station Remontnoe, near their respective *aimaks*.

In April 1906, Dambo Ul'ianov traveled to St. Petersburg in order to report to the proper authorities on the journey to Tibet of the secret Kalmyk mission. There is no doubt that this unsuccessful mission to the roof of the world was sponsored and financed by the War Ministry and the General Staff. Captain Naran Ulanov's secret mission to Tibet took place under the rather dangerous situation in Asia during the disastrous Russo-Japanese War of 1904–1905, extremely unfavorable weather conditions, while the British invasion of Tibet was already in progress, and the Thirteenth Dalai Lama and the highest Tibetan officials took flight to Urga[75] and other points in Mongolia. Such a mission was destined to fail, especially after the tragic death of its leader, Naran Ulanov.

ABBREVIATIONS

DOV	Donskie oblastnye vedomosti. Novocherkassk
IRGO	Izvestiia Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo obshchestva. St. Petersburg
JRCAS	Journal of the Royal Central Asian Society
KA	Krasnyi arkhiv. Moscow
MSt	Mongolian Studies
RCAJ	Royal Central Asian Journal

GLOSSARY

aimak, ayimaq	subdivision of *ulus*, a Don Kalmyk term for Cossack *stanitsa*. A large administrative and territorial unit encompassing one large village-post (*aimak*) and a number of lesser hamlets, *khotons*
ataman	supreme military and civilian chieftain in a Cossack host as well as an *okrug* (district), *stanitsa*, and *khoton* Cossack chieftain
baqši, bakshi	Mong. baγsi, Tib. pa-si 'teacher, guru,' an abbot of a Kalmyk Lamaist temple or monastery, the highest attainable rank among the Kalmyk Lamaist monks

75 Present-day Ulān Bātor.

emchi	doctor of Tibetan medicine; physician
gelung	Tib. *dge-slong*, a senior rank of Lamaist monk
guberniia	province in pre-1917 Russia
iunkerskoe uchilishche	military cadet academy
kamerger	court chamberlain
khorunzhii	cornet, a junior officer in the prerevolutionary Cossack cavalry
khoton	Russ. *khutor*, a subdivision of *aimak*, a basic social unit, a small village, hamlet consisting of an indeterminate number of households, not necessarily related agnatically
khurul	Kalmyk Lamaist monastery
khutor	see *khoton*
oblast'	region
pod"esaul	a junior Cossack cavalry rank before the October revolution of 1917 corresponding to the rank of First Lieutenant
sloboda	large rural settlement or village inhabited by non-serf Cossacks and newly arrived Russian peasants
sotnia	former name of the Buzāva (Don) Kalmyk *aimak* or *stanitsa*, q.v.
sotnik	Cossack lieutenant
Srednii ulus	Middle *ulus*
stanitsa	Kalm. *aimak, ayimaq*, q.v.
ulus	large-scale territorial nomadic unit ruled by a *noyon* (prince) or a lesser noble. By the Don Kalmyks, it was retained in name only
zayisang, dzaisang	Mong. *jayisang*, from Chin. *tsai-hsiang*, a minor nobleman

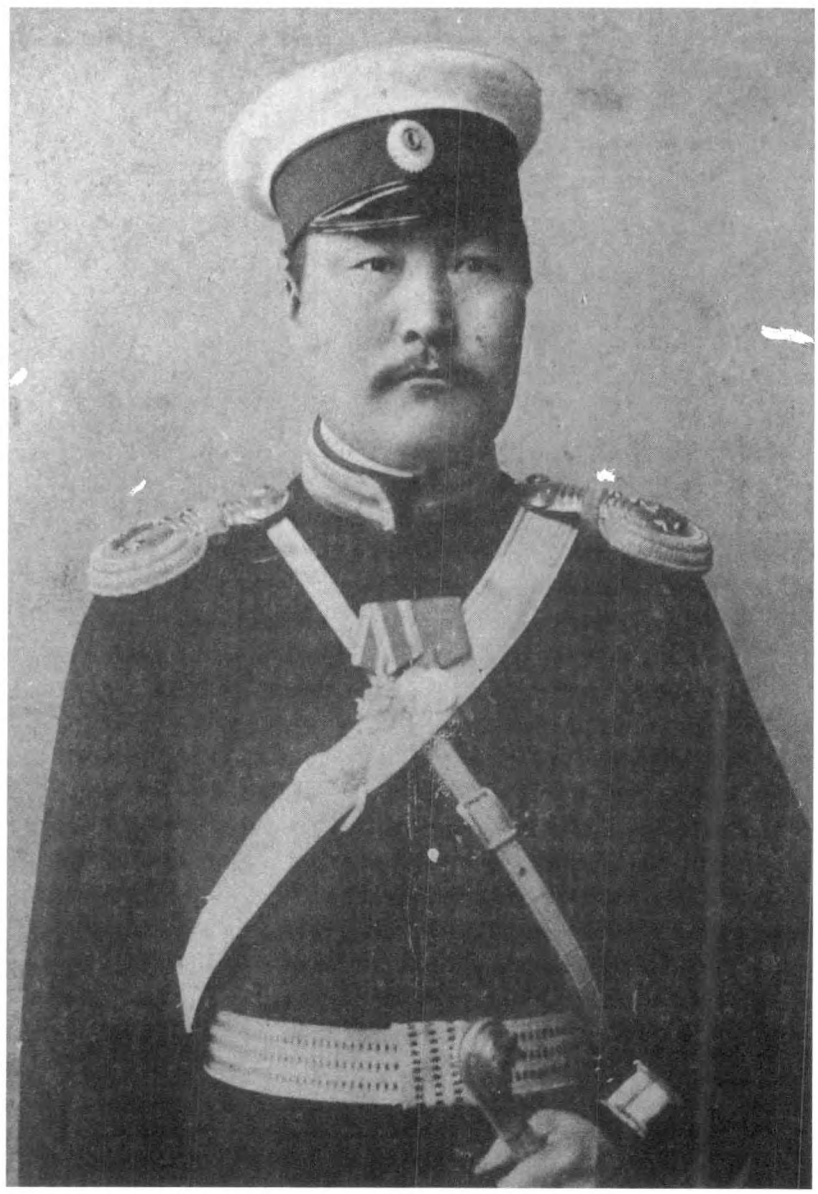


Abb. 1
Naran Ulanov



Abb. 2
Dambo Ul'ianov

Newly Identified Chinese Loan-words in Dīvānü Luġat-it-Türk

by
HAN-WOO CHOI
Seoul

In the articles published in CAJ, I presented some phonetic correspondences between Sino-Turkic and Ancient Chinese with approximately 50 newly identified Sino-Turkic in Uighur: The phonetic developments of the Ancient Chinese final *t*, final *ng*, and initial fricatives and affricatives in Sino-Turkic.

In this paper, I would like to present about 50 newly identified Chinese loan-words in Middle Turkic, focusing on Divanü Lûgat-it Türk which is the famous Middle Turkic dictionary written in 1072 by Mahmūd el-Kāšġarï.

Recently, in his etymological dictionary, the late turcologist G. Clauson dealted with Chinese loan-words in Old and Middle Turkic, including Dīvānü Luġāt-it-Türk, making use of the reasearches made by former Scholars. Actually, his theories on Chinese loan-words in Old and Middle Turkic can largely be accepted except a few etymologies. However, an eminent Turkish turcologist S. Tezcan (1978: 319–320) argued that some western scholars engaging in turcology were prejudiced, considering Turkic tribes barbarians and so were trying to demonstrate original Turkic words as Chinese loan-words, if they could not be identified with Indo-Germanic languages. However, when we remember that both the Korean and Japanese languages which are Chinese neighbors have Chinese loan-words for over 60% of their nouns, it is not surprising but rather to be expected that Turkic, a Chinese neighbor, had certain amounts of Chinese loan-words in the old period, numbers of which are relatively quite less than those of Korean and Japanese.

Chinese Sino-Turkic words presented in this article, though no so many in number, would be additional to those of G. Clauson's

dictionary. The following are newly identified Chinese loan-words occuring in Mahmūd el-Kašġarī's dictionary.[1]

(1) MK (32) *ang* "the name of a bird whose fat is used for medicinal purposes". Clauson stated in his etymological dictionary p. 165 that this word was possibly a Chinese loan-word. However, he didn't give any Chinese form.

/ Chin. ACh. *ʑiang* 鴦 > M. *iang*, C. *iōng* "hen of mandarin duck" (symbol of conjugal fidelity" (Kangxi., Karl. 210), Sino-Ko. *ang* id.

(2) MK (52) *ar* "chestnut-colored, bay", in the phrases *ar näng* "auburn or bay color" and *ar böri* "Hyena". Also the word *ar* occurs in the compound word *arsal* (MK 65), in the phrase *arsal sač* "Chestnut hair". Clauson stated in his dictionary, p. 238 that the word *arsal* might be *arsil*, and *sal* or *sil* was a denominal suffix. However, we can not find the denominal suffix (-sal) or (-sil) in Old and Middle Turkic. In my opinion, the word *arsal* should be a compound word and the word *sal* probably is a Chinese loan-word.

/ Chin. A Ch. *ʔi̯et* 黠 > M. *ie*ˀ, C. *ǐt*. "discolored" (Kangxi.), Sino-Ko. *ar* id.

(3) MK *en* "earmark" in the verb *enä-* (557) "to earmark" < * *en-ä-* . cf. Kipch = *en* "an earmark on sheep".

/ Chin. ACh. *ên* 印 > *M. yin*, C. *yên*, Sin-Jap. *in* "an official seal, a stamp; to seal; to print; a mark" (Kangxi., Giles 13282), Sino-Ko. *in* id.

(4) MK (30, 162) *īr* "shame".

/ Chin. ACh. *ńźi̯ĕt* 恆 "be shamed" (Kangxi.), Sino-Ko. *ir* id. According to Kangxi, this word has two kinds of pronunciation; ACh. *niɜk* and *ńźi̯ĕt*. Of these two, the latter is for both Sino-Turkic and Sino-Korea.

(5) MK (34) *or* (? *ur*) "between sorrel and bay (horse)". cf. Tel. *or* "greyish", Kzk. *or* "dark reddy brown" (VWTD 1047), Yak. *or žaġïl* 'černopegiy' (VEWT 364). cf. Mo. *orug* „weisses Pferd mit schwarzem Rücken" (KWb. 288).

1 The Chinese loan-words which occur in the texts belonging to the previous periods are excluded from the following lists.

/ Chin. ACh. *·i̯uət* 黜 "black with strips, faded, stained" (Kangxi., Giles 13023), Sino-Ko. *ur* id.

(6) MK (36) *oy* "dun, ash-colored (horse)". cf. Kipch. *oy* "ash-colored", Khak., Tuv. *oy* "dun".

/ Chin. ACh. *ʕʲʷi* 黟 > M. *uei*, C. *uai* "yellow" (Kangxi.), Sino-Ko. *wi* id.

(7) MK (35) *uγ* (? *ōγ*) "a tent rib, wooden strut forming part of the framework of a tent of the *yurt* type". AH, Chag. *uγ* id., Kipch. *uγ* "one of the beams of a tent which are fixed in its roof", Osm. *huγ* "cabin, hut". Räsänen (VEWT: 510) gave the Shor form *ū* meaning "house" for the word *uγ*. However, in my opinion, the word *ū* might be another Chinese loan-word; ACh. *ʕi̯u* 宇 > M. *ü*, C. *ü*, Sino-Jap. *u* "vault of a roof, eaves, shelter, house, the universe" (Karl. 1317; Giles 13540), Sino-Ko. *u* "house, roof, canopy of heaven, the universe".

/ Chin. ACh. *ʔˌåk* 幄 > M. *uoˀ*, *uˀ*, C. *k* "tent" (Kangxi.), Sino-Ko. *ok* "a wooden tent".

(8) MK (535) *be* "mare".

/ Chin. ACh. *ˌpjʷəi* 騑 > M. *fei*, C. *fei*, Sino-Jap. *hi*(*pi*) "the outer horses of four driven abreast; an extra horse fastened to the axle with long traces" (Kangxi., Giles 3478), Sino-Ko. *pi* id.

(9) MK (234) *boxsoq*, *boγsoq* "manacle, fetter" < * *boqsoq* · MK (402) *boxsoqlan-* "to be manacled". Dankoff (1985: 76) read this word *boxsuq* ~ *boǧsuq*.

/ Chin. compounded of ACh. *fök* 縛 > M. *fo*, *po*, C. *fok*, Sino-Jap. *baku*, *haku* "bind, tie up" (Kangxi., Giles 3634), Sino-Ko. *pak* id., and ACh. *śi̯ʷok* 束 > M. *suˀ*, C. *tˈśʰuk*, Sino-Jap. *soku* "faggot, bundle" (Karl. 909), Sino-Ko. *sok* id. cf. *fök-śi̯ʷok* 縛束 "to bind as a prisoner or a bale" (Giles p. 453).

(10) MK (550) *boxtay* ~ *boxtuy* "a bale of clothing".

/ Chin. compounded of ACh. *bʰi̯uk* 袱 > M. *ˌfu*, C. *fuk* "wrapper" (Karl. 46), Sino-Ko. *bok* id., and ACh. *dʰâiˀ* 袋 > M. *tai*, C. *toi*, Sino-Jap. *tai* "bag, sack, pocket, envelop" (Karl. 960), Sino-Ko. *tay* id.

In Uighur (USp. 3, 4–5) the word *boγ* occurs in the Hend. *boγ böz* "bale of cloth". This word also occurs in MK (498), i.e, *boγ*

"wrapper, package, bundle". Cf. MK (572) *boγla-* "to pack", MK (434) *boγlat-* "to order someone to tie up". On the other hand the word *boγ* appears in Mongolian in the form *boγo*. Doerfer (TMEN II: 342), who considers this word Turkic, maintains that the Mongolian word was borrowed from urtü. **boγă*. In my opinion, the Mongolian word was borrowed from Old Turkic and the form *boγo* might result from Paragoge. Cf. Chin. *p'uk* "wrestler" / Sino-Ko. *bok* / Sino-Trk. *bökä* / Sino-Mo. *bökö*. Another derived form of this word is *boqča*, i.e. Chag. *boqča* „Rolle, Koffer, Packsack", Kirg. *boqša* „Beutel, Sack" (VWDT 1647), etc. cf. Mo. *boǵča* id. < Trk.

(11) MK (168) *bök* "corner, the corner post of a house". Clauson (EDT 324) and Dankoff (1985: 83) read this word *bük*.

/ Chin. ACh. *bʿi̯uk* 栿 "a girder to strengthen a beam" (Kangxi., Giles 3692), Sino-Ko. *bok* "the beam of a house".

(12) MK (545) *bökä* "a venomous snake". Generally, the two words *böke* "snake" and *bökä* "warrior" were confused and considered as one word. However, these two words are fully separate words without any semantic connection. On the other hand, Turkic form *bökä* is a result of final vowel addition, i.e., paragoge, like the words *bökä* "warrior", *tügä* "calf on second year".

/ Chin. ACh. *pʿi̯uk* 蝠 > M. *ᵹfu*, C. *fuk* "venomous snake" (Giles 3716, Karl. 53), Sino-Ko. *bok* id.

(13) MK (545) *bökä* "warrior, wrestler" in the title *Bökä Bodrač*. This word occurs also in Küli Čor Inscript (ETY I: 138) in the previous period of MK. This word is also attested in KB: 2354, etc. As for the reading of the word, Radloff (VWTD 1693) proposed the form *bökä* for the word occurring in Chagatay. Malov (1951: 373) and Clauson (EDT 324) adopted Raloff's reading. However, H. N. Orkun (ETY IV: 37) read the word *bükä*. On the other hand, this word was borrowed into the Mongolian language, e.g. H 17 *boko* "Held, Ringer, Athlet", MA 123 *bökä* "strong, powerful", Ko. 1241 "fort, robuste; lutteur, athlète", KWb. 55 *bökö* "Kämpfer, Ringer, hart", Luv. *böx* "strong; wresttler, athlete", etc. This word also passed into Manchu-Tungus through Mongolian, i.e. Evk. *buku, buru* "strong", Sol. *buxu* id., Ma. *buku* id. cf. Urdu *bauka* (See, TMEN II: 351). It is not convincing that S. Çagatay (1960 79) related this word to the word *bögü* meaning "sage, mag-

ic".[2] cf. Chag. *bökä* "a strong man, wrestler", Kirg. *bökö* id. < Mo., Osm. *bükä* id. Tuv. *mögä* id., etc. cf. Mo. *böke* "wrestler" (KWb. 55) *böx* id. (Lessing 126).

/ Chin. ACh. *pᶜuk* 撲 > M. *ɕpᶜu*, C. *pᶜok.*, Sino-Jap. *boku* "to beat, strike, knock against" (Karl. 760), Sino-Ko. *pok* "to wrestle, strike".

(14) MK (206, 605) *čadan* "scorpion". cf. KB *čadan* id., IM, Chag. *čayan* id., Trkm. *čayān* id., Kzk. *šayan* id. Mo. *čaya* "Insekt" (KWb. 420).

/ Chin. ACh. compounded of ACh. *tsᶜi̯eᴰ* 蠆 "scorpion" (Kangxi.), Sino-Ko. *ča* and ACh. *ᶜṭ̣an* 蚺 "reptiles without feet" (Kangxi.), Sino-Ko. *tan* id.

(15) MK (513 *čal* "of a mixed black and white colour, grey-haired". cf. KB (1098) *čal* "grey", Chag. *čal* "of a beard, containing both black and white", Trkm. *čāl* "grey, grey-haired", Kzk., Shor *šal* id. This word occurs in Mongolian, i.e. Kalm. *tsal* „weißhaarig, weißmähnig, weißfarbig" (KWb. 420). This word was borrowed into non-Altaic languages from Turkic, e.g. Pers. *čāl* "grey-mixed", Rus. *čalïy* "grey, grey-mixed", etc. (See TMEN II: 31). On the other hand, Ramstedt (KWb. 420) compared this word to Tungus *čālbān* „Birke" and proposed the form ∗*ča* as the root of the word *čal.* Poppe (1960: 97) supported Ramstedt's theory comparing the word to Mo. *čayi-* „weiß werden" and *časun* „Schnee" < ∗*čā-l-sun*, as well as Evk., Lam. *čālbān.* However, this is unconvincing. For the meaning of the word *čal* in Turkic is not white but usually grey or the like. In my opinion, this word might be a Chinese loanword. cf. Rus. чалый (Vasm. 3:301) id. < Trk.

/ Chin. ACh. *ɕtat* (?) 黜 "grey" (Kangxi.), Sino-Ko. *tal* id.

(16) MK (551) *čalγay* "goose-feather, the front feathers of a bird".

/ Chin. compounded of ACh. *tsat* 鵻 "a water bird, with a long bill and plunge of a lark, common in Chekiang, the feather's various colors of a bird" (Kangxi., Giles 130, Karl. 1152), Sino-Ko. *čar* ~ *čal* id., and ACh. *kaiᴰ* 髺 > M. *kie*, C. *kāi*, Sino-Jap. *kai* "top-knot, the front feathers of a bird" (Kangxi., Karl. 363), Sino-Ko. *kay* id.

2 For the etymology of the word *bögü*, the article of the author "On the Turkic shamanic word *bögü*" was presented at the 33rd PIAC in Budapest.

(17) MK (609) *čangšu* "a short tunic".

/ Chin. compounded of ACh. *ʑśᶜiang* 裮 > M. *tʂᶜang*, C. *śᶜöng* "to throw a cloak or other garment loosely over the body" (Giles 435), Sino-Ko. *čhang* "not girdle one's garment", and ACh. ᶜ*źi̯u* 裦 > M. *ʂuˀ*, C. *ʂüᶻ* "coarse clothes of camel's hair etc." (Giles 10089), Sino-Ko. *su* "a man's outer coat, overcoat, coarse clothing".

(18) MK (513) *čäk* "a woven cotten fabric with a striped pattern".

/ Chin. ACh. *tśi̯ək* 織 > M. *ʈʂï*, C. *śi̯ək* "to weave; a woven fabric" (Kangxi., Karl. 1223, Giles 1812), Sino-Ko. *čik* id.

(19) MK (162) *čär* "heaviness, illness". cf. MK (240) *čärlig* in the phrase *közi čärlig* "a weak-sighted person", MK (388) *čärlän-* "to be sick", MK (435) *čärlät-* "to made a person ill".

/ Chin. ACh. *dzᶜi̯ĕt* 疾 > M. *ʈsi*, C. *tsɐt* "disease, grief" (Kangxi., Karl. 1049), Sino-Ko. *čir* id.

(20) MK (162) *čär* "time". cf. MK (162) *čärlik* < * *čär-lik* in the sentence *bu čärlikdä käl* "come at this time" (*-lik* is a denominal suffix). cf. Uig. *sir* id.

/ Chin. ACh. *tsiet* 節 > M. *ʈsie*, C. *tsīt* "section of time, divisions of the year" (Kängxi., Karl. 1048), Sino-Ko. *čɜr* id.

(21) MK (496) *čäy* "an iron nail". cf. Kirg. *čege* id., Uzb. *čega*, Osm. *čivi* id., etc. Dankoff (1984: 211) transcribes this word *čiž*.

/ Chin. ACh. *ʈi̯eng* 釘 > M. *ting*, C. *ting*, *teng*, Sino-Jap. *tei* "an iron nail" (Karl. 999), Sino-Ko. *čɜng* id.

(22) MK (162–163) *čïr* "fat".

/ Chin. ACh. ᵍᵗᶜ*i̯ĕt* 肕 "fat" (Kangxi.), Sino-Ko. *čir* id.

(23) MK (162) *čür* "advantage, profit" in the Hend. *čür asïγ*.

/ Chin. ACh. *tsᶜiʷät* (?) 貾 "to profit", Sino-Ko. *čɜr id.*

(24) MK (551, 316, etc.) *kïrγuγ*, *qarγuγ* "sparrow-hawk". Chag. *kïrγu* "the name of a hunting bird of the same kind as a falcon but smaller, sparrow-hawk", Kom. *korγuγ* "nightingale". cf. Mo. (Kow.) *kirγuγ* "petit épervier, petit gerfaut". See Doerfer TMEN III: 14661.

/ Chin. compounded of ACh. *kiʷet* 鴂 "a kind of hawk; the tailor-bird which is said to sing at the equinoxes, and which is classed as an owl" (Kangxi., Giles 3228), Sino-Ko. *kyɜr* id., and ACh. *kɟʷeiᵓ* 鵙 "cuckoo" (Kangxi.), Sino-Ko. *kuy* (*kui*) id.

G. Clauson stated in his dictionary EDT, p. 655 that the form of Chagatay *koryuy* was an inexplicable error. However, now we can understand why the Chagatay form has a rounded vowel in the first syllable, from the Ancient Chinese and Sino-Korean forms.

(25) MK (551) *korday* "pelican". Clauson (EDT 649) suggested "pelican" as the original meaning of the word, while Dankoff (1984: 275) gave "swan" for it.

/ Chin. compounded of ACh. *kịʷɐt* 鵙 "eagle-fisher" (Kangxi.), Sino-Ko. *kuəl* id., and ACh. *dˁiei* 鵜 "pelican" (Kangxi.), Sino-Ko. *čəy* (< *tyɜy*) id.

(26) MK (514) *man* in the phrase *man känd* "a ruined town near Kašgar".

/ Chin. ACh. *ɻmịʷang* 亡 > M. *uang*, C. *mong* "disappear, be lost, die, go away, destroyed", Sino-Jap. *bō* (*bau*), *mō* (*mau*) id. (Karl. 1299), Sino-Ko. *mang* id.

(27) MK (13, 230) *mur* in the compound word *čaγmur* "turnip". Clauson's suggestion in his dictionary, p. xlv that the word *mur* perhaps is a deverbal suffix is not agreeable. For, we can not find the verb *čağ-* which has a semantic connection with the word *čaγ-mur* in Turkic so far. In my opinion, the word *čaγmur* is a compound word, consisting of two nouns, i.e. čaγ and mur. As for the word *čaγ*, the origin of the word is not certain, although being considered a Chinese loan-word. However, the second word *mur* should probably be borrowed from Chinese.

/ Chin. ACh. *miuɜt* 芴 "an edible tuber with thick leaves and woody stem" (Kangxi., Giles 12778), Sino-Ko. *mur* "turnip".

(28) MK (210–211) *sïndo* "scissors, shears" (Oğuz dialect).

/ Chin. compounded of ACh. *ɻsịän* 剪 > M. *tsien*, C. *tsīn*, Sino-Jap. *sen* "cut, shear, shears, scissors" (Karl. 1077), Sino-Ko. *čən* id., and ACh. *ɻtâu* 刀 > M. *tau*, C. *tou*, Sino-Jap. *tō* (*tau*) "knife, sword, blade" (Karl. 975), Sino-Ko. *to* id.

(29) MK (537) *ša* "a pati-coloured bird resembling the heron".

/ Chin. ACh. *śie* 鷥 "egret" (Kangxi.), Sino-Jap. *si* id., Sino-Ko. *sa* id.

(30) MK (84) *tal* "paste" in the compound word *ardutal* "depilatory paste".

/ Chin. ACh. *tât* 饓 "a clear soup with wheat flakes in it", Sino-Ko. *tal* id.

It is interesting that this word does not occur in the Chinese dictionary Kangxi but in Sino-Korean dictionary.

(31) MK (600) *tang* "building".

/ Chin. ACh. *ɗᶜâng* 堂 > M. *tᶜang*, C. *tᶜong*, Sino-Jap. *dō* (*dau*) "a hall, a palace" (Karl. 972), Sino-Ko. *tang* "a hall, a house".

(32) MK (600) *tang* "a sieve" (Arğu dialect).

/ Chin. ACh. *íᶜi̯angᴐ* 抬 "put in order, arrange" (Kangxi.), Sino-Ko. *thang* "to refine, to sieve".

(33) MK (240) *taxčäk* "a kind of Chinese silk".

/ Chin compounded of ACh. *íśiak* 繹 "raw silk" (Kangxi.), Sino-Ko. *čak* id., and ACh. *dᶜiek* (?) 縞 "raw silk" (Kangxi.).

The word ACh. *dᶜiek* 綃 is not found in Sino-Korean dictionaries. It also does not occur in the main vocabulary listing of the Kangxi dictionary, but it does occur as a synonym of the word ACh. *íśiak*.

(34) MK (210) *taxto* "raw silk before it is spun". Clauson stated that this word was obviously a loan-word from an unidentifiable language, cf. MK (240) *taxčäk* "a kind of Chinese silk". Clauson (EDT 467) and Dankoff (1985: 182) read this word *taxtu*.

/ Chin. compounded of ACh. *íśiak* 縞 "raw silk" (Kangxi), Sino-Ko. *čak* id., and Ach. *tsiäu* (?) 綃 "row silk", Sino-Ko. *čho* id.

(35) MK (514) *taylang* in the Hend. *taylang er* "an elegant young man with a graceful figure, a clear complexion, and clean clothes", *taylang yigit* "a fastidious elegant youth". Dankoff's view in his book (1985: 182) that this word was derived from the word *tay* "colt" is not convincing.

/ Chin. compounded of ACh. *tᶜâiᴐ* 太 > M. *tᶜai*, C. *tᶜāi*, Sino-Jap. *tai*, *ta* "very great, supreme, eminent, extreme" (Karl. 963), Sino-Ko. *thay* id., and ACh. *ɬâng* 郎 > M. *lang*, C. *long*, Sino-Jap. *rō* (*rau*) "a term of respect; a gentleman (used only to young men)" (Giles 6777, Karl. 514), Sino-Ko. *rang* (*lang*) id. cf. Sino-Ko. *thay-rang* 太郎 "an elegant youngman".

(36) MK (168) *täk* "silent, quiet" (Oğuz dialect). Chag. *tek* id.

/ Chin. ACh. *tik* 寂 > M. *chi*, C. *tsik*, Sino-Jap. *seki*, *shoku* "still, quiet, solidatary" (Kangxi., Giles 931), Sino-Ko. *čɜk* id.

(37) MK (167) *toq* in the two phrases *toq er* "a man who has no hair on his head" and *toq yïlqï* "a hornless animal". MK (236) *toqluq* "baldness, of a man; hornlessness, of an animal" < **toq–luq*.

/ Chin. ACh. *tʿuk* 禿 > M. *ⱡtʿu*, C. *tʿuk*, Sino-Jap. *toku* "bald, bare" (Kangxi., Karl. 1131), Sino-Ko. *tok* id.

(38) MK (600) *tong* "frozen"; (614) *tong-* "to be frozen hard". cf. Chag., CC *tong-* id., Osm. *don-* id.

/ Chin. ACh. *ⱡtung* 凍 > M. *tung*, C. *tung*, Sino-Jap. *tō* (*tou*) "to freeze" (Karl. 1146, Giles 12250), Sino-Ko. *tong* id.

(39) MK (505) *toy* "potter's clay" in the phrase *toy äšič* "a clay pot".

/ Chin. ACh. *ⱡdʿâu* 陶 > M. *tʿau*, C. *tʿou*, Sino-Jap. *dō* (*dau*) "earthenware; pottery, kiln", Sino-Ko. *to* id.

(40) MK (503) *ton* (? *tun*) "first born". cf. Alt., Tel. *tun* id. (R III 1439), Khak. *tun* id., Tuv. *dun* id. (EDT 513).

/ ACh. *ⱡdʿuən* 暾 "the sun appearing above the horizon, first rising sun" (Kangxi., Giles 12230, Karl. 1143), Sino-Ko. *ton* "first rising sun".

On the other hand, in my opinion, the title *tonyokok* which appears in the Orkhon Inscription is a compound word, consisting of *ton* and *yokok*. In the Chinese source Hsin T'ang-shu, the title *yokok* occurs, which is probably of Chinese origin. From this, we can assume that the name *tonyokok* consists of two words. The occurrence of the word *ton* which was used together with the title *čor*, i. e. *ton čor*, in the Chinese T'ang-shu, supports my view.

(41) MK (546) *tügä* "a calf in second year". cf. Osm. *düvä* "heifer", AZ. *düge*, *düye* id., Trkm. *tüvä* id.

/ Chin. ACh. *dʿuk* 犢 > M. *ⱡtuᶜ*, C. *tuk* "calf", Sino-Jap. *toku* id., Sino-Ko. *tok* id.

(42) MK (503–504) *xon* "ungraceful", in the sentence *xon xara išlama* "do not act harshly". Clauson (EDT 631) and Dankoff (1985: 207) read this word *xun*.

/ Chin. ACh. *ruənᴴ* 恩 > M. *xun*, C. *uɐn* "shame; to disgrace; trouble, grief" (Karl. 115), Sino-Jap. *kon* id., Sino-Ko. *hon* id.

(43) MK (515) *yaq* "distant" in the phrase *yaq yuq qadaš*.

/ Chin. ACh. *ɟiak* 遙 > M. *iau˒*, *üe˒*, *üo˒*, C. *iōk* "distant" (Kangxi.), Sino-Ko. *yak* id.

(44) MK (602) *yeng* "sleeve (of a garment)". Chag., Kom. *yäng* id., Trkm. *yeng* id., Chuv. *śanɜ* id., Yak. *siex* id.

/ Chin. ACh. *ʂ·ɟʷɐn* 褊 > M. *üan*, C. *īn* "sleeve of a garment" (Kangxi, Karl. 1340), Sino-Ko. *yɜn* id.

(45) MK (506) *yuq* "residues of food in a pot". MK (446) *yuq yaq* id.

/ Chin. ACh. *liek* 醳 "dregs of milk" (Kangxi.), Sino-Ko. *yɜk* id.

(46) MK (635) *zanbï* "locust".

/ Chin. compounded of *shan* (< ACh. *dzᶜien˒*) 蟬 "cicada or broad locust" (Kangxi., Giles 349), Sino-Ko. *sɜn* id., and ACh. *pjʷɐi˒* 蜚 "cock-roach, locust" (Kangxi., Giles 3473), Sino-Ko. *bi* "locust; cock-roach".

ABBREVIATIONS

ACh. Ancient Chinese.
C. Canton dialect.
Chin. Chinese.
Çagatay 1960, S. Çagatay, „Zur Wortgeschichte des Anatolisch-Türkischen", *UAJb.* XXXII, 1–2. pp. 78–87.
EDT, Sir G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, 1972, Oxford.
ETY, H. N. Orkun, *Eski Türk Yazıtları*. Istanbul 1941.
Giles, H. A. Giles, *A Chinese-English Dictionary*. 1912.
Kangxi., *K'ang-hi tsï-tien* (= *K'angxi zidian*).
Karl., B. Karlgren, *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese*. Paris, 1923.
KB, R. R. Arat, *Kutadgu Bilig* I. 1947.
KWb., G. J. Ramstedt, *Kalmückisches Wörterbuch*. 1935.
M. Mandarin dialect.
Malov 1951, S. Ye. Malov, *Pamyatniki drevnetjurkskoy pis'mennosti*. 1951.
MK, R. Dankoff, *Maḥmūd el Kaşġarī, Türk Şiveleri lügatı (Dīvānü Lüġāt-it-Türk)*. 1985. (= Dankoff).
Mo. Mongolian.
Poppe 1960, N. Poppe, *Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen*.
Sino-Jap. Sino-Japanese.
Sino-Ko. Sino-Korean.
Tezcan 1978, S. Tezcan, "En eski Türk dili ve yazını", *Bilim Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, pp. 271–323. Ankara.

TMEN, G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* I–IV. 1963–1975.
USp., W. Radloff, *Uigurische Sprachdenkmäler.* 1928.
VEWT, M. Räsänen, *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen.* 1969.
VWDT, W. Radloff, *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte.* I–IV. 1883–1911. Petersburg.

The Turkish-Khotanese Wordlist Revisited

by

R. E. EMMERICK and A. RÓNA-TAS[1]

Hamburg/Budapest

Introductory remarks

Among the many important manuscripts acquired by Paul Pelliot in Dunhuang is a scroll now preserved in the Bibliothèque Nationale[2] in Paris under the signature P 2892. The recto of the scroll contains part of a copy of Hsüan-tsang's translation of the Mahāprajñāpāramitāsūtra which he completed on 28 November AD 663. The copyist was Wang Ho-ho, who is known to have copied other Buddhist manuscripts during the ninth century. Two texts in Brahmi script were subsequently added on the verso of the scroll but they are not accompanied by a colophon or dated in any way. They are written in one of the varieties of cursive Brahmi script used for writing many texts and documents in the Late Khotanese language. The Brahmi texts must have been copied later than the ninth century, but they can be otherwise dated only on palaeographical grounds. As however no detailed study of the cursive Brahmi script has yet been made, it is premature to attempt to date them precisely. All that can reasonably be asserted is that they are unlikely to be earlier than the tenth century.

The first 165 lines of manuscript P 2892 contain part of the text of a Khotanese version of a medical work known as the Siddhasāra. The beginning of the scroll is broken off so that line 1 will not originally have been the first line. Line 1 of the extant portion of the manuscript in fact begins in the middle of Siddhasāra 1.25.

1 An earlier version of this paper was read at the 32nd PIAC meeting in Oslo in 1989.

2 We are grateful to Mme Hélène Vetch for providing detailed information concerning the Chinese text.

However, we cannot be sure that the scribe had copied the text from the very beginning. Certainly he did not finish copying it. For no apparent reason after the first word in line 166 he gave up copying the text in the middle of Siddhasāra 2.32 and began copying the so-called Turkish-Khotanese wordlist.[3] Whether this is complete or not we do not know since he stopped in the middle of line 185 with plenty of lines ruled ready for more text. He may however have intended to continue using the scroll by copying portion of a different text.

The Turkish-Khotanese wordlist was first made known by Sir Harold W. Bailey in his article 'A Turkish-Khotanese vocabulary' published in *BSOAS*, XI.2, 1944, 290–296. The same author also published a transliteration of the text in his *Khotanese texts III*, Cambridge 1956, pp. 81–82. This was reprinted with corrections in his *Khotanese texts I–III*, Cambridge 1969 and without further corrections again in 1980. Bailey also published the text in facsimile as plate I accompanying his article 'Taklamakan miscellany' in *BSOAS*, XXXVI.2, 1973, 224–227. This article contains on pp. 224 and 227 some additional remarks concerning the text and further isolated comments can be found scattered throughout Bailey's works. His most recent observations can be found in his *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge 1979.

Two studies of the wordlist have been published by Turcologists, the more important of these being E. Hovdhaugen's article 'Turkish words in Khotanese' in *NTS*, XXIV, 1971, 163–209. G. Clauson's study 'The Turkish-Khotanese vocabulary re-edited', published in *İslâm tetkikleri enstitüsü dergisi*, V, 1973, 37–45, was made only after the appearance of his work *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*, Oxford 1972. Clauson had largely discounted[4] the importance of the wordlist in his *Turkish and Mongolian studies*, London 1962 and did not return to it until after Hovdhaugen had convincingly demonstrated its importance.

3 In Bailey's editions of the text the lines are incorrectly numbered 165–184 instead of 166–185. He corrected the numbering in *BSOAS*, XXXVI.2, 1973, 224 and the correct numbering is adopted here.

4 Cf. especially p. 123, where he wrote concerning the wordlist and the Turkish words contained in other Khotanese documents that 'it is doubtful whether they can supply any very useful information on the niceties of Turkish phonetics'.

This was unfortunate as the wordlist was the only important source of evidence for Old Turkish available to Clauson that was not systematically exploited for his dictionary.

The Turkish-Khotanese wordlist is a unique document of exceptional importance for Turcological studies for a number of reasons. It cannot be later than the tenth century and provides valuable evidence for the kind of Old Turkish spoken in the kingdom of Khotan. We are fortunate in having evidence from Kāšgarī (= K.) concerning the variety of Old Turkish spoken in nearby Kashgar in the eleventh century, but whereas his material is written in Arabic script the Turkish-Khotanese wordlist is written in the same type of Indian Brahmi script as used for writing Khotanese. In the same script and dating likewise from the tenth century we have also a limited amount of material in Chinese and Tibetan. Comparative use of all this material enables us to establish with considerable assurance the phonological systems of the languages concerned.

Bailey suggested (1944: 290) that the Turkish-Khotanese wordlist may have been the jottings of a Khotanese learning Turkish, and Clauson (1973: 37) followed him without mentioning the view put forward by Hovdhaugen (1971: 166) that the author may have been motivated by some practical purpose such as military instruction since the wordlist does not contain only basic vocabulary but some highly technical terms concerned with archery and the equipment for a horse. We should however bear in mind that the scribe was not the author and that he may have copied only selected items of interest to him just as he copied only a portion of the Siddhasāra so that the small wordlist we have may have been only a portion of a larger work. Support for Hovdhaugen's hypothesis is provided by the fact that the other item copied by the scribe, namely portion of a medical text, is also highly technical.

Transliteration of the text

Khotanese glosses are printed in italics. The interlinear glosses, written in smaller script, are here printed italic in smaller type and are placed below the same words as in the manuscript. The apostrophe is used as is usual in Khotanese studies to represent the

subscript hook. It is placed after the transliteration of the vowel mark(s) attached to an akṣara.

P 2892

166 [1]kyeśä . *hūlaihä: hame* . ttupī . *hṳ̄laihä: hīvī*[2] *bą̄ną*
167 *hame* . kūrṅālūkä . | *byiha dṳ̄nai hame* . yasīkä . *ṇveysdyä hame*
168 kapäha':kä . *hūlaihä: hīvī tturakä hame* . yihä':rähā':kä . *hūlai-*
169 *hä: mūṇūkä hame* . kyeśä yūkī . *paraiṣkhārä* [3] *baṃdaṃ*[4] *hame* . |
170 baha':rai . *dṳnä hīvī thaṃnä hame* . saḍī . *brrą̄nä hame* . ttuttasī[5]
171 | | yūgṳna . ttṭ̄nä . ttīysgṭ̄nä . yaihä': . ahä':ysī . sakalärdrrūkä
172 īḍaihä: . adrṝmä . yapī . e'mäysīhä: ką̄mūlädrrūhä:[6] . kālṳ̄nä
173 ttākā . ttīḍī . ūttuhä: . kiraihä: . kūdäsähą̄':nä . tterkākä
174 tteha':kä . ūlṳ̄nä . keysä . ttāḍai . tto'mau' . aḍṝnä . ttulṳ̄ṅä
174b skai gahe rahā chaskāṃ ttāra haṃdrrāṃgä gīsana
175 kaśī . kapa'kä . kīräpīkä . yṭ̄ttä[7] karäkä . yūrṳ̄mä kärakä . ḭ'ṅä .
175b brraukalä tciṃmūlä hą̄ne jastā śīyä tceṃ halaśāṃ
176 yṳṅakä . ttīśättahä': . aysaihä: . yiṅakä . kasai'hä: . ehḭ':nä .
176b vatcä ysīmä haskä
177 auvūä'rūhä:[8] . saṅäraikä . cattäkīrä . yṭ̄ḍädī . cattā . ūvūnä[9] . arthä'
177b vahaiysä ṣakye sarba
178 ärttä āyai . ę'ṅä . ttimäha':kä . cīkṭ̄nä . yarṭ̄nä . e'śṳnä .
178b namūsthāṃ phattanai
179 käḍai[11] . bīḍakä . äya . yūysī . būhä:sakä . kākuysä . są-
180 ṅäräsahä: . yąnä . ārttą̄nä yūysä . ttīysä . bauhṳ̄':nä . yāda
181 bakañākä . ehau':cakä . aupäka . yūrakä . bahai':rä . ttirakä
182 au'ttä . sūva'cā . karnai . bīdī . bauhą':nä . yūmūrä . karähā':kä[12]
183 sarkäñakä . bahä':räsähä: . au'ysä ettī . auysą̄nä . yūrägakä . ī-
184 ḍäpacākä . ą̄ṅäcä . bau'hū':rä . yąnättai . kausärai . e'yä . bai'kḭ-
185 nä . ttau'śä . sapäha:kä

Apparatus

166] 1 The line actually begins with the word *drraubha* (from the Siddhasāra) followed by punctuation and a decorative symbol.
2 *hī* written below the line. A caret above the line between *hä:* and *vī* marks its position.

169] 3 The MS. has a deleted syllable here.
4 There is a small anusvāra (*ṃ*) below a deleted *au*-vowel mark above *da*.

170] 5 There is a small mark between *ttu* and *tta*.
172] 6 M. Maggi has convinced us that *kąmūlädrrūhä:* is actually to be read here rather than *kąmūlädrrūhi*, which we had proposed to emend to the palaeographically scarcely distinguishable *kąmūlädrrūhä:*. See the commentary below.
175] 7 The vowel mark over the *tt* of *yįttä* appears to be deleted or made over something else so that the reading is uncertain.
177] 8 *vūä'* is written as a single akṣara.
9 *ūvū* is written as a single akṣara.
10 *arthä* appears to have been deleted.
179] 11 The *ḍ* of *käḍai* is uncertain: see the commentary below.
182] 12 Due to lack of space at the end of the line, the two dots of *hā':* are written higher than usual and *kä* below them.

Commentary

[1] 166: *kyeśä* /kēš/ 'quiver'; K. *keš*.
Gloss: *hūlaihä: hame* 'it is the quiver'.

The Khotanese word *hūlaihä:* occurs in this spelling only in this wordlist. According to Bailey, *Dict.* s.v. *hūḍaga-* (misprint for *hūḍaiga-*?) it is a dialectal form of a word spelled *hūḍaiga-* in some other texts. Since the meaning 'quiver' does not suit the context in those texts, Bailey subsumes both words under a nebulous meaning 'covering'. On the evidence of the wordlist *hūlaihä:* should mean 'quiver' whereas the contexts in which *hūḍaiga-* occurs indicate that it designates some kind of material. Bailey quotes from P 2925 *āṣkyau jsa habaḍai hūḍaiga śu-kyaina*, which he renders 'a covering filled with tears, a handkerchief', but it would seem much more likely that *āṣkyau jsa habaḍai* belongs with the preceding words *haudvī va tcaimaña* 'both eyes' and that *hūḍaiga* describes *śukyaina*. As for *śu-kyaina* it appears to be a Chinese loanword designating some textile product. In other passages too, *hūḍaiga-* appears to designate a kind of material. For a discussion of the meaning of *hūḍaiga-* see Hiroshi Kumamoto (1982: 239ff.). The origin of *hūlaihä:* is unknown.

[2] 166: *ttupī* /tüpi/ 'its bottom'; K. *tūp*.
Gloss: *hụ̄laihä: hīvī bą̄ṇą hame* 'it is the bottom of the quiver'.

[3] 167: *kūrṅālūkä* /qurŋoluq/; K. *quruγluq* 'bow case' and *kēš quruγluq* 'quiver and bow case'.
Gloss: *byihą dụ̄nai hame* 'it is a hunting bow'.

Bailey (1961: 148; 1973: 224; 1979: 309)—followed only by Clauson (1973: 39)—treats this as a unique word meaning 'covering' in an attempt to make the Khotanese agree with the Turkish. Earlier (1944: 291) he had correctly regarded it as a variant spelling of *byahā-* (Old Khotanese *bihā-)* 'hunting'. K. has *quruγluq* 'bow case' with the remark that for this word the Oγuz and the Qifčaq use *qurman*. These words as well as the word *yasiq* are translated in K. by the Arabic word *miqwas*. *quruγluq* and *qurman* are both derived from *qur* 'belt' (cf. Doerfer 1967: III, 438, where also *quršaq*) whereas *yasiq* is a derivative from *ya* 'bow' (cf. [4] below). It seems probable that *qurŋoluq* (perhaps a variant of *quroŋluq*) is also a derivative of *qur* 'belt'. Perhaps it denoted a type of quiver suspended on the belt or else *qurŋoluq* denoted something used to fasten the quiver to the belt. In the Pentaglott Dictionary this is called *saγadaq quri* (I, 1122), in Manchu *aksargan* 'Lederkoppel, an dem Köcher und Bogenschuh befestigt sind, Wehrgehänge'. (Manchu *aksargan*, Mongolian *aqsarγan* both derive from Mongolian *aqsarγa-* 'to suspend from a belt'. Note that the 'quiver' is in Mongolian *qorumsaγa* and that *qoor* is 'the part of a quiver where the tips of the arrows are placed'. Mongolian *qorumsaγa* was borrowed by Late Uighur as *quramsaγ*: on the other hand it is likely that Mongolian *qorumsaγa* and *qoor* are early loans from Turkish.

[4] 167: *yasīkä* /yasiq/; K. *yasiq* 'bow case'.
Gloss: *ņ̣veysdyä hame* 'it is *ņ̣veysdyä*'.

The Khotanese word *ņ̣veysdyä* is otherwise unattested. An arbitrary etymology is offered by Bailey (1979: 121). The Turkish word is a derivative of *ya* 'bow'.

[5] 168: *kapäha':kä* /qapγaq/ 'cover of the quiver'; K. *qapγaq*.
Gloss: *hūlaihä: hīvī tturakä hame* 'it is the mouth of the quiver'.

Bailey originally (1944: 291) interpreted *tturakä* here correctly as 'mouth', but later (1960: 33; 1961: 148; 1973: 224; 1979: 132) regarded it as a word of different origin meaning 'covering' occurring in this passage only. He has been followed only by Clauson (1973: 39). In his *Dict.* s.v. *tturra-* 'mouth' Bailey actually cites *ttūrakä* 'mouth' from another text.

[6] 168: *yihä':rähā':kä* /yiɣirɣoq/.
Gloss: *hūlaihä: mūṇūkä hame* 'it is the *mūṇūkä* (of) the quiver'.

Neither the Turkish word *yihä':rähā':kä* nor the Khotanese word *mūṇūkä* is otherwise attested. Hence, the meaning and origin of the words are unknown. Bailey's etymological speculations (1979: 335) are without support.

Consideration should be given to the possibility that the Khotanese gloss belongs not to *yihä':rähā':kä* but to the following item, which actually has *kyeśä*, which we know to correspond to *hūlaihä:*. In this case *mūṇūkä* would gloss *yūkī*, which of course does not get us any further.

[7] 169: *kyeśä yūkī* /keš yüki/ 'the load of the quiver'; K. *yük* 'load'.
Gloss: *paraiṣkhārä baṃdaṃ hame* 'it is the fastening (of) the equipment'.

Bailey (1944: 291) suggested that Turkish *yūkī* here could be either *yük* 'load' or *yök* 'feather'. Hovdhaugen (1971: 206) and Clauson (1973: 42) regard it as *yük* 'load', which Clauson assumes developed the meaning 'strap'. Since 'feather' is actually *yüg* it can be excluded here.

At first Bailey (1944: 291) interpreted the Khotanese gloss to mean 'it is the fastening(?) of the receptacle' – so Hovdhaugen (1971: 206) and Clauson (1973: 39) – but later (1979: 269) he rendered it as '(it) is the fastening of the equipment'. The later translation is preferable since in Buddhist Sanskrit *pariṣkāra* denotes any kind of equipment as does *parikkhāra* in Pali. The form *paraiṣkhāra* is a back-formation from Prakrit *parikkhāra*.

Note that this gloss appears to belong to *baha':rai* [8].

[8] 170: *baha':rai* /baγari/ 'a wide leather strap for suspending the quiver from the belt'.
Gloss: *dṵnä hīvī thaṃnä hame* 'it is the *thaṃnä* or the bow'.

The Khotanese word *thaṃnä* is attested only here. The meaning 'stretching part' proposed by Bailey (1979: 148) is based merely on an arbitrary etymology he suggested earlier (1973: 224). If the gloss has been misplaced, it may belong to [10] below.

In the Pentaglott Dictionary (I, 1122) we find *sayadaq bayi*. *sayadaq* is the Late Uighur word (here from Mongolian) for the quiver. *sayadaq bayi* is the equivalent of Manchu *ončo ümiyesün* 'breiter Gürtel, d.i. das Lederkoppel, an dem der Köcher hängt' (Hauer), Mongolian *örgen büsi* 'a wide belt' (Lessing). In fact this fastens the quiver to the belt, which suggests that the real gloss on *baha':rai* is what precedes, namely *paraiṣkhārä baṃdaṃ hame* 'it is the fastening (of) the equipment'.

[9] 170: *saḍī* /sali/ 'small leather of felt pieces stuck into the quiver to hold the arrows in place'.
Gloss: *brrāṇä hame* 'it is *brrāṇä*'.

On *sal* Hovdhaugen (1971: 196) commented: 'Osman *sal* "inner, middle, flattish part of each arm of an archery bow" (Redhouse), "Handgriff des Bogens" (Rad. IV,343), Turkm. *sāl* "dugi"'. Since item [8] has nothing to do with the bow, Hovdhaugen's suggestion is hardly acceptable. In the Pentaglott Dictionary I, 1121 *salasi* is found rendering Manchu *siku* 'in den Köcher gestopfte Leder- und Filzstücke, welche die Pfeile festhalten' (Hauer), Mongolian *obodu* 'sockets of leather or felt for the arrows in a quiver' (Lessing). The morphological structure of the Late Uighur word of the Pentaglott Dictionary is not quite clear, but it may be of the same origin as *sali*, being the participle with the suffix *-asi* (cf. *tutasi* [10]?) from a verb *sal-* (cf. Mongolian *salaji* 'thongs of a crupper loop').

Originally (1944: 291) Bailey left Khotanese *brrāṇä* unexplained as a unique word, but in his *Dict.* s.v. *brrāṃna-* he explains it as 'carrier' on the strength of an etymological con-

nection with *bar-* 'to carry'. This appears to be quite arbitrary.

If as has been suggested above some of the glosses have been displaced, it may be possible to account for *brrq̄nä* as a miswriting of *byq̄nä* 'bridle' since *by* is sometimes miswritten *brr*. The gloss would then belong to [11].

[10] 170: *ttuttasī* /tutasi/ 'the handle of the bow'.

The Turkish word *ttuttasī* is not otherwise known. Bailey (1944: 291) suggested it meant 'handle' and derived it from *tut-* 'to grasp'. In the Pentaglott Dictionary (I, 1098) *tutγuci* is used to render Manchu *meiren* 'Seite des Bogengriffes' (Hauer), Mongolian *bariγul* 'handle'. On the suffix *-asi* see [9].

The Khotanese gloss may have been *dṃä hīvī thaṃnä hame* 'it is the *thaṃnä* of the bow' [8].

[11] 171: *yūgṃa* /yügün/ 'bridle'; K. *yügün*.

The gloss on *yūgṃa* may have been misplaced: see on [9] above.

[12] 171: *ttq̄nä* /tin/ 'halter'; K. *tīn*.

Old Turkish *tin* may mean 'halter' rather than 'bridle' according to Clauson (1972: 512).

[13] 171: *ttīysgq̄nä* /tizgin/ 'bridle'; K. *tīn tizgin* 'halter and bridle'.

[14] 171: *yaihä':* /yiγ/ 'bridle-bit'; K. *yügün yīgi* 'bit of the bridle'.

Bailey (1944: 291) suggested *yig* 'bridle-bit', following Brockelmann's reading (1928) of Kāšgarī's item. According to Hovdhaugen (1971: 204) both *yiγ* and *yig* are possible. The word was a hapax in Kāšgarī. Clauson (1972: 910; 1973: 39) read *yé:g* because he supposed connection with *yé:-* (ibid. 869) 'to eat'. Dankoff–Kelly read *yīk*. *yiγ* may be connected with **yig-* 'to press' as in *yigi* 'dense'.

[15] 171: *ahä':ysī* /aγzi/ 'its mouth'; K. *aγzi'*.

Reference is presumably to the mouth of the horse's bit [14] as understood by Bailey (1944: 291) and Hovdhaugen

(1971: 179–180) and not to the horse's mouth as apparently implied by Clauson (1973: 39): 'his mouth'.

[16] 171: *sakalädrrūkä* /saqaldruq/ 'sub-mental strap on the harness'; K. *saqalduruq* 'name for the thread woven from silk which is attached to caps in order to fasten the cap underneath the chin so that it does not fall off'.

Bailey (1944: 291; 1979: 170) regarded *sakalädrrūkä* as being a Turkish word *sakalä* 'beard' glossed by a Khotanese word *drrūkä* 'hair'. His analysis has remained unchallenged despite the fact that the manuscript contains no punctuation or other indication that a gloss should be sought here. Moreover, in the case of the other glosses that are not interlinear, the formulation with *hame* 'it is' occurs. The term *saqalduruq* is explained by Radloff (1911: IV.246) as 'der Riemen am Pferdezaume, der unterhalb des Kinnes liegt'. It occurs in the Pentaglott Dictionary I, 1137.

[17] 172: *īḍaihä:* /iliγ/ 'attachment (to the harness)'.

Bailey (1944: 291) suggested with hesitation that *īḍaihä:* could be interpreted either as *ilik* 'marrow of bones' or as *ilig* 'hand'. On phonetic grounds Hovdhaugen (1971: 191) preferred *ilik* 'marrow of bones' and he was followed in this without comment by Clauson (1973: 39). However, now that it has become clear that the context did not change at [16] to parts of the body but continued to list equipment of the horse, neither 'marrow of the bones' nor 'hand' is appropriate to the context. There can be little doubt that *īḍaihä:* represents /iliγ/ 'attachment', cf. *ilig* 'attachment' in Clauson's dictionary (1972: 142).

[18] 172: *adrṛ̈mä* /adrim/ 'saddle pad'; K. *aδrïm.*

Bailey (1944; 291) proposed with hesitation *aδrïm* 'felt saddle-cloth' following Brockelmann's edition of Kāšgarī. Hovdhaugen (1971: 179) accepted this while pointing out that *aδrïm* means more accurately 'saddle pad'. Clauson accepted the identification but interpreted the reading as *eḏrïm* (1972: 66) or *eḏrem* (1973: 39) because he connected it with *eḏer* 'saddle'. Dankoff–Kelly adopted Clauson's read-

ing in their edition, but Brockelmann's reading is preferable. The word may belong etymologically to *adir-* 'to separate' (for which see Clauson 1972: 66), the *aδrïm* being that which separates horseback and saddle.

[19] 172: *yapī* /yapi/ 'saddle blanket'; K. *yapi* (Čigil dialect).

The final *i* is not here the 3 sg. suffix as suggested by Bailey (1944: 291 *'yap-ï* "its woollen rags"') but the deverbal suffix *-i*. A wide range of related words is quoted by Clauson (1972: 873).

[20] 172: *e'mäysīhä:* /emziγ/ 'the extremity of a saddlebow'; K. *emziig*.

Bailey (1944: 291) quoted Ottoman *ämzik* 'breast', which has been followed by Hovdhaugen (1971: 189) and Clauson (1973: 39). The meaning is however unsuited to the context, which continues to be the equipment of a horse.

Note that K. originally had *emzig*, which was later corrected to *emziig*.

[21] 172: *kąmūlädrrūhä:* /kömüldrüγ/ 'the breast-girth on the saddle'; K. *kömüldürük*.

Bailey (1944: 291) read here *kąmūlä drrūysi*, seeing in *kąmūlä* the Turkish word *köŋül* 'breast' and in *drrūysi*, a Khotanese gloss on *kąmūlä*. His explanation of *kąmūlä* has been generally accepted. However, no Khotanese word *drrūysi* is attested, and the etymological explanation he offered in 1979: 169 is quite arbitrary. Moreover, as in the case of [16] above, the manuscript lends no support to the idea that the word should be divided. At first we were inclined to propose reading *kąmūlädrrūysi* by a slight emendation as **kąmūlädrrūhä:*, which can readily be explained in a manner appropriate to the context. Subsequently, M. Maggi convinced us that the manuscript actually has *kąmūlädrrūhä:* so that it is not necessary even to emend the text. *kömüldürük* is attested in the Pentaglott Dictionary I, 1140.

For Hovdhaugen (1971: 193) the identification of *kąmūlä* as *köŋül* caused difficulty because the change of *-ŋ-* to *-m-* is of later date. Clauson (1973: 42) pointed out that

kömüldürük is as early as the eleventh century (cf. his dictionary 1972: 722–723). Perhaps there was a dissimilation caused by the preceding or following velar consonant.

[22] 172: *kālṷnä* /qolun/; K. *qolan* '(saddle) girth'.

The identification of *kālṷnä* with Turkish *qolan, qolun* 'girth strap', first proposed by Bailey (1944: 291), has been generally accepted. He was also followed in assuming that the following word *ttākā* is a Khotanese gloss on *kālṷnä*. However, the manuscript lends no support for this idea, and no such Khotanese word is attested. The manuscript does not actually guarantee that *ttākā* is indeed a separate word from *kālṷnä* as the paper is cut so that the *nä* of *kālṷnä* is not quite complete and no punctuation mark is in fact visible.

[23] 173: *ttākā* /toqo/ 'belt buckle'; K. *toqu*.

This word has hitherto been regarded as a Khotanese gloss on [22], but there is no evidence for that assumption: see on [22] above. Bailey's etymological speculations (1979: 125) concerning *ttākā* are groundless. There is no difficulty about explaining the word as Turkish: see Clauson's dictionary (1972: 466) s.v. *toku:* 'buckle'. Note especially in the Codex Cumanicus *toγa* 'Schnalle; Ring am Zaumzeug' and *toqa* in the Pentaglott Dictionary I, 1152.

[24] 173: *ttīḍī* /tili/ 'its tongue'; K. *til*.

Bailey (1944: 291) correctly explained *ttīḍī* as *tïl-i* 'its tongue' without accounting for 'its'. Hovdhaugen (1971: 200) suggested that it may rather be identical with Kāšgarī's *tili* 'thong (which ties the head to an arrow)'. However, since *ttākā* is a belt buckle with a tongue, *ttīḍī* is clearly 'its (= the belt buckle's) tongue'.

[25] 173: *ūttuhä:* /utuγ/ 'a broad strap on the left side of the saddle'; cf. K. *utγun* 'a broad strap on the saddle from the left side; the ring of the girth is attached to it and fastened with a tongue'.

According to Bailey (1944: 292) *ūttuhä:* is *ottuq* 'flint (for kindling fire)'. Hovdhaugen (1971: 203) objected that this

should be *otluq*. He noted that the word may be read as *utuγ* or *ütüg*. Clauson (1973: 39) read *ütüg* 'flat iron', assuming that it had here the special meaning 'a hot iron for singeing horses' (1973: 42). This word is well attested, but it does not suit the context.

[26] 173: *kiraïhä:* /qiriγ/ 'selvage (of the saddle)'; K. *qirγaq* 'the selvages of a garment'.

Bailey (1944: 292) quoted *qïraq* 'whetstone', but Hovdhaugen (1971: 194) pointed out difficulties with regard to both semantics and transcription. He suggested *qïrïγ* 'edge, border', although he did not regard the problem of the semantics as settled thereby. According to Clauson (1973: 42–43) it 'could hardly represent anything except *(kırığ), a deverbal noun from (kır-) "to scrape". It could mean a curry-comb or other implement used for grooming horses'. Kāšgarī's *qïrγaq* developed from **qïrïγaq*, a suffixed form of *qïrïγ*.

[27] 173: *kūdäsähq̄':nä* /qudisγon/ 'crupper strap'; K. *quduzγun*.

Bailey (1944: 292) quoted *quisqan, qosqan* 'crupper' from Bang (*Túrán*, 1918, 307 n. 36). Hovdhaugen (1971: 194–195) ruled out Bailey's proposal on phonetic grounds. He himself read *quδïsïγon* but could offer no explanation. Clauson (1973: 43) considered *-s-* to be 'due to an error of hearing or memory' and identified it as *quduryun* 'crupper strap'. Dankof–Kelly (1982–1985: I, 13, 31) pointed out that Kāšgarī's item should be read as *quduzγun* and referred to *kūdäsähq̄':nä*. Interesting are the Kirghiz forms *kuzuskan* and *kuskun* cited by Almássy (1901: 114). *kuzuskan* reflects a form in which the original *-d-* did not become *-y-*, but was preserved as *-z-* while the original *-z-* by assimilation became *-s-* before *-k-*. The basic word was **qudur* 'tail of the horse or other animal'. In most languages we find *qudruq* or a development from it. Chuvash *xüre* goes back to an earlier *quγruγ* < *qudruq* and thus in the cluster *-dr-* the *-d-* did not become *-r-*. The special development of the *-d-* before *-r-* can be observed in several languages.

[28] 173: *tterkākä* /terkök/ 'saddle strap'; cf. K. *terkü* [*terkö*?].

Bailey (1944: 292) hesitated between *türγaq* 'nail, claw' and *taryaq* 'comb'. On account of the phonetic problems Hovdhaugen (1971: 200) considered the word to be unidentified. Clauson (1973: 40, 43) read rather *türgek* 'package'. The final *-k*, which appears only here, is the diminutive suffix. Note that Dankoff – Kelly read Kāšgarī's gloss as *tergü*.

[29] 174: *tteha':kä* /teγäk/ 'incision on arrow'.
Gloss 174a: *skai*.

Bailey (1944: 292) identified *tteha':kä* with Teleut *teγāk* 'fish-hook', but for semantic and phonetic reasons Hovdhaugen (1971: 200) preferred comparison with Teleut *tāk*, which in Shor means according to Radloff (1911: 1016) 'der Kerb am Ende des Pfeiles, an dem man ihn gegen die Sehne drückt'. Since the following items concern the arrow, it is likely that *tteha':kä* belongs to the same semantic sphere so that Hovdhaugen's suggestion is to be preferred to Clauson's proposal (1973: 40, 43) to see here *tügek* 'a wooden ring on the end of a cord with which loads are fastened'.

With this item begins a series of interlinear Khotanese glosses. The Khotanese word *skai* is however attested only here, and the etymology proposed by Bailey (1979: 430) is unsupported.

[30] 174: *ūlu̯nä* /ulun/ 'arrow shaft'; K. *ulun*.
Gloss 174a: *gahe*.

Bailey's identification (1944: 292) on *ūlu̯nä* with *ulun* 'arrow shaft' has been universally accepted. The Khotanese gloss is not as clear as appears at first sight. Bailey (1958: 528) gave the meaning of Khotanese *gahe* as 'shaft of arrow' on the basis of the Turkish *ūlu̯nä* and proposed a rather uncertain etymology that he repeated in his dictionary (1979: 81). This *gahe* is equated by him with *gahai*, for which he quotes in his dictionary from the fragment Kha 1.182a1.a1 published by him in transcription in his *Khotanese texts V*, Cambridge 1963, 153–154, and from an obscure text Ch CVI.001, which he published in transcription in his

Khotanese texts II, 1954, 59–61. The latter appears to contain a long and miscellaneous list of gifts, where it is by no means certain that 'one large and one small arrow shaft' are appropriate items. Moreover, whereas in his earlier article (1958: 528) Bailey evidently thought that *gahā* in this text was the plural of *gahai*, in the dictionary he has treated it as a separate word meaning 'covering' (s.v. *gahaā-*). Twice in this text *gahā śa* (which Bailey in the dictionary emends to *gahā śā*) is followed by *gahai śau* (a18, b4–5), which would suggest some connection between the two. In the case of Kha 1.182a1.a1 the phrase *gahai ttu ne khaittä* occurs, which Bailey renders 'the arrow-shaft does not wound him'. This looks plausible although one may still wonder whether it is not rather the arrowhead that should do the wounding. In 1958: 528 Bailey connected this *gahe* with Iranian words meaning 'club' and 'wood' suggesting that the arrow shaft was so named as being made of wood. Later (1967: 76) he appears to have realised that Old Khotanese *ggeï'hā-* 'piece of wood' may have something to do with the matter, a suggestion retained in the dictionary. However, a direct connection seems excluded by the fact that Kha 1.182a1 is written in *Old* Khotanese.

[31] 174: *keysä* /kez/ 'arrow notch'; K. *käz*.
Gloss 174a: *rahā* '?'.

The word *kez* appears to have meant not only 'notch of arrow', but also to have denoted a special kind of arrow, cf. *uzun kez* 'long arrow' (= Mongolian *urtu boruγa* 'the whistling arrow') in Pentaglott (1957: 1055) and see Kőhalmi (1956: 116) for Chagatai *kez* (misread as *gez*), Ottoman Turkish *gez* etc.

The Khotanese word *rahā* is attested only here. The etymology offered by Bailey (1979: 360) is unsupported.

[32] 174: *ttāḍai* /toli, töli/ '?'.
Gloss 174a: *chaskāṃ* '?'.

Bailey (1944: 292) compared *ttāḍai* with *talai* 'forehead', a word attested only in Chagatai according to Hovdhaugen (1971: 198), who rejected the comparison on phonetic

grounds. Bailey tried to defend his suggestion by claiming that Turkish *ttāḍai* is an Iranian loanword (1973: 227; 1979: 107, 126), this in spite of his having some difficulty in justifying the spelling with *-ā-* for expected *-ă-*. Clauson (1973: 43) hesitantly suggested *töli* 'its progeny' since *döl* in Ottoman Turkish came to mean 'foetus'.

It is not certain whether this item continues the terms concerning arrows or whether it is the first in the series concerning parts of the body that starts at the latest with [34] 'forehead'. No convincing explanation has been found on either assumption.

A very tentative approach to the problem would be to equate *ttāḍai* with *tolı* 'round', assuming that the term may have designated some part of an arrow. *tolı* is used only in the phrase *tolı tegre* 'all around' (cf. Clauson 1972: 491), but it must originally have been more widely used since it was borrowed into Mongolian as *toli* in the meaning 'mirror', Mongol mirrors being round in shape.

The Khotanese gloss *chaskāṃ* remains obscure. At first Bailey (1944: 292) merely described it as being 'of uncertain meaning', but later (1973: 227; 1979: 107) after studying the Khotanese documents and convincingly establishing the meaning of *chaska-* as 'barley', he proposed to see in the gloss *chaskāṃ* a related word meaning 'forehead'. In his words: 'Hence, *chaska-* "pointed thing", with suffix *-āna-*.' However, the Khotanese suffix *-āna-* is not used in this way (cf. A. Degener, *Khotanische Suffixe*, Stuttgart 1989, pp. 83ff.). As a form of *chaska-* 'barley' *chaskāṃ* can only be oblique plural, normally gen.-dat. plural, but it is difficult to see how to account for such a form, and Bailey may well therefore be justified in looking for a related but different word in *chaskāṃ*. However, the only explanation that is formally acceptable would be to see in *chaskāṃ* a compound such as **chaska-dāna-* 'receptacle for holding barley' or **chaska-dānā-* 'barley seed'. The formation would be like *phiysgāna-* 'urinary bladder' (cf. Bailey 1979: 262 s.v.), reduced in Late Khotanese to *phiysgāṃ*, or like *śaśvāna-* 'grain of mustard' < **śaśva-dānā-* (Bailey 1979: 156, 396), reduced in Late Khotanese to *śaśvāṃ*. If then *chaskāṃ* means 'barley seed', it is tempting to

reconsider the identification proposed by Clauson with *töl* since this word could also mean 'seed'. Some problems remain since 'barley seed' would not suit either the context of arrows or that of parts of the body. It is perhaps worth considering whether [32] and [33] did not belong to a different context since [33] is also obscure. Another problem raised by this explanation of *chaskāṃ* is how to account for the ending of *ttāḍai*.

[33] 174: *tto'mau'* /tomo (?)/ '?'.
Gloss: *ttāra* '?'.

Bailey's original identification (1944: 292) of *tto'mau'* with *tügmä*, meaning according to him 'top, head', was rejected on phonetic and semantic grounds by Hovdhaugen (1971: 201), who considered the word unidentified. He also pointed out that the vowel *-o-* is not otherwise used for transcribing Turkish words in the list. To this observation must be added the unusual use of two successive subscript hooks without any apparent reason for either of them.

Clauson (1973: 40, 43) was convinced that *tto'mau'* was a scribal error and represented Turkish *töpü* 'top of the head'.

Both Bailey's and Clauson's explanations assume that the context is already parts of the body as indicated by [34], but that is by no means certain on account of the obscurity of [32], which may continue the arrow context or even introduce a different category. No convincing explanation has been offered on any assumption concerning the context.

Attention is here drawn to Kirghiz *tomo* designating 'the root of the horn', which derives from **tom-* 'to cut in a rounded shape' (for which see Clauson 1972: 509). Related words are Tara *tom* 'walzenrund, rund', Chagatai *tomalaq* 'round', and Khazak *tomar* 'stump of a tree, block, thick log'. Assuming that we have here the arrow context, one could speculate further that *tto'mau'* thus represents a *u/o*-derivative of **tom-* in a specialized sense of 'blunt arrowhead'. Blunt arrowheads were used for hunting animals with valuable furs. For the concept reference may be made to U. Kőhalmi (1956: 134), who mentions Manchu *tono* 'Köpfchen, Kügelchen an der Spitze der zum Erlegen der Hasen dienenden Pfeile'. (This

cannot be connected etymologically with *tto'mau'* /tomo/ since it is borrowed from Mongolian *toγono* 'smoke hole in the top of the yurt, the frame covering the opening'.)

The Khotanese gloss *ttāra* is quite ambiguous. Bailey (1944: 292) assumed it meant 'forehead' in the light of [34], which has the same meaning, and this has been accepted ever since. However, as we have seen, it is by no means certain that the parts of the body context begins before [34], and it is not clear why it should begin with two words designating the forehead. Leaving aside the common Khotanese word *ttāra-* 'dark', which might recall *tamu* 'hell' for *tto'mau'*, in Late Khotanese *ttāra* may well stand for *ttaura-* 'wall' (for which see Bailey 1979: 134 s.v.). In his dictionary (1979: 134) Bailey also has an entry for *ttorä* 'peak', but not too much weight should be attached to this as the word occurs only twice (spelled once with *-o-* and once with *-au-*) in a single fragmentary context. It is not certain that it is different from *ttaura-* 'wall'.

[34] 174: *aḍịnä* /alin/ 'forehead'; K. *alin.*
Gloss 174a: *haṃdrrāṃgä* 'forehead'.

Here we appear to be on firm ground again after two obscure items since both the Turkish and its Khotanese gloss are unproblematic. *haṃdrrāṃgä* is the expected nominative singular to which the regular oblique form is attested three times, twice in bilingual texts guaranteeing the meaning.

[35] 174: *ttulūṇä* /tuluŋ/ 'temple (of the head)'; cf. K. *tuluŋ.*
Gloss 174a: *gīsana* '?'.

Bailey (1944: 292) identified *ttulūṇä* with *tulung* 'braid of hair'. The meaning 'braid of hair' is however only a late development from 'hair on the temples', the original meaning being 'temple' (cf. Clauson 1972: 501). In K. *yügün tunluγ* is used of a horse's bridle fittings including temple straps.

The Khotanese gloss occurs only here. Bailey (1944: 292) compared *gīsana* with *'gīsai* "rope" and NPers. *gēs* "lock of hair"'. His *gīsai* 'rope' seems to be a mistake since *gīsai* means 'grass' and *gīska* means 'rope' as correctly listed in his dictionary (1979: 84).

[36] 175: *kaśī* /qaši/ 'its eyebrow'; K. *qāš*.
Gloss 175a: *brraukalä* 'eyebrow'.

qaši is attested in the Pentaglott Dictionary I, 1272.

kaśī was correctly identified by Bailey (1944: 292). Khotanese *brraukala-* 'eyebrow' is attested several times (Bailey 1979: 316) and has a well-established Iranian etymology.

There is no justification for Clauson's **'brraukalä** (unknown)' (1973: 40). *brrauhalä* in Hovdhaugen (1971: 194) is merely a misprint.

[37] 175: *kapa'kä* /qapaq/ 'eyelid'; K. *qapaq*.
Gloss 175a: *tciṃmūlä* 'eye-muscle'.

Although the Khotanese gloss *tciṃmūlä* occurs only here its formation is transparent, being a compound of the well-known word *tciṃ* 'eye' and the less well-known word *mūlä* 'muscle'. Since 'eye-muscle' is not necessarily the same as 'eyelid' and since the Khotanese word for 'eyelid' occurs as a gloss to the Turkish /kirpik/ 'eyelash' [38], it looks as though the Turkish counterpart of Khotanese *tciṃmūlä* has in fact dropped out with the result that *hāṇe* has been written below [38] instead of [37]. See Emmerick 1987: 167–168.

[38] 175: *kīräpīkä* /kirpik/ 'eyelash'; K. *kirpik*.
Gloss 175a: *hāṇe* 'eyelids'.

In his original article Bailey (1944: 292) stated that Khotanese *hāṇe* occurs only here, which is presumably the reason why Clauson (1973: 40) has **'hāne** (unknown)'. However, in his dictionary (1979: 477 s.v. *hāṃnā-*) Bailey was able to cite three other occurrences of the word. In two of those the word seems likely to mean 'eyelids' rather than 'eyelashes', which suggests that the gloss may have been displaced. See Emmerick 1987: 167–168 and on [37] above.

[39] 175: *yīṭtä karäkä* /yit qaraq/ 'pupil of the eye'; K. *üt qaraq*.
Gloss 175a: *jastā* 'part of the eye'.

Bailey (1944: 292) identified *yīṭtī* (as he read the word) with Turkish *yiti* 'sharp' and *karäkä* with Turkish *qaraq* 'eyeball', but he was not satisfied by the combination. Bailey's

identifications have been accepted by Hovdhaugen (1971: 193, 205) and Clauson (1973: 40).

Kāšgarī has *ūt* 'pupil of the eye' and adds that 'the Oghuz say *ūd*'. Basically the word means 'hole, aperture' (Clauson 1972: 36, 652). The vowel is etymologically long and hence a prothetic *y-* would be possible, although it is not yet otherwise attested. The vowels of *yit* and of **yüt* are also not the same. Nevertheless, the pupil of the eye is the 'black part of the eye', which is to be expected here since the following item [40] is the 'white part of the eye'.

Originally Bailey (1944: 292) considered the Khotanese gloss *jastā* to be plural, but in his dictionary (1979: 109) he no longer gives any indication of this idea. There is in fact no justification for it: on the contrary, in the passages in which it occurs in the Siddhasāra it is clearly singular. In Siddhasāra 26.26 we find *khvai hā haryāsye jaste biṃdä śīyi kanā hamāte* ... 'if a white spot (Skt. *sitabinduṃ*) should arise for one on the black (Skt. *kṛṣṇa-*) part (Skt. *-bhāge*) (of the eye) ...' and in Siddhasāra 26.27 *cu tciṃ' hīye śīye jaste biṃdä heṃji kanā hamāte* 'if a red (Skt. *raktaṃ*) spot should arise on (Skt. *-sthaṃ*) the white (Skt. *śukla-*) part (Skt. *bhāga-*) (of the eye) ...'.

[40] 175: *yūrūmä kärakä* /yürüm qaraq/ 'the white of the eye'; K. *ürüŋ qaraq*.
Gloss 175a: *śīyi tceṃ* 'white (of the) eye'.

Hovdhaugen (1971: 206–207) cited the Uighur forms *yürüŋ, ürüŋ* as well as Yakut *ürüŋ*. According to Hovdhaugen the *-m* may be due to dissimilation or to the unstable nature of /ŋ/.

[41] 175: *ṣ'ṅä* /iŋ/ 'slime'; K. *yiŋ*.
Gloss 175a: *halaśāṃ* 'side of the face'.

Bailey's original identification (1944: 292) of *ṣ'ṅä* with Turkish *ying* 'slime' has been universally accepted, although Hovdhaugen (1971: 192) finds the absence of initial *y-* strange.

The Khotanese gloss was read by Bailey (1944: 292) as *halaśā* despite the clear anusvāra above the final akṣara and

this oversight has never been corrected although it makes the explanation of the Khotanese word immediately apparent as a compound of *hala-* 'side' and *śāṃ*, reduced form of *śāma* 'face'. For these items reference can be made to Bailey's dictionary (1979: 470). Although the Khotanese gloss is attested only here, there can be no doubt about its meaning as the constituent elements of the compound are securely attested.

Clauson's comment (1973: 40) **'halaśā** (unknown)' is based on Bailey's original comment 'Khot. only here'. The etymology offered by Bailey (1979: 470 s.v. *halaśā*) is unsupported and now that it can be seen that the underlying assumption concerning its meaning is incorrect, it must be rejected.

The discrepancy in meaning between the Turkish lemma and its Khotanese gloss requires explanation. The Turkish *ẏ'ṅä* is unlikely to have been written for /eŋ/ 'cheek' since this occurs as item [55] and *ẏ-* would be phonetically difficult. However, it does look as though the Khotanese gloss has been written below the wrong word, perhaps because of the graphic and acoustic similarity between the two words. Note too that the Khotanese gloss to [55] almost certainly belongs to [56].

[42] 176: *yṳ̄ṅakä* /yuŋaq/ 'small (?) hair'; K. *yuŋ* 'wool'.
Gloss: *vatcä* 'hair (on the cheeks)'.

Bailey (1944: 292) compared *yṳ̄ṅakä* with Turkish *yüng* and the suffix *-äk*. Hovdhaugen (1971: 206) pointed out that *yüŋäk* is nowhere attested in Old Turkish and was inclined to consider identification with *yuŋaq* 'soapwort', but he was not aware of the meaning of the Khotanese gloss. Clauson (1973: 40, 43) was no doubt correct in accounting for *yṳ̄ṅakä* as *yuŋ* 'wool' or '(camel or goat's) hair' with the diminutive *-aq* suffix. The back vocalism of this word is very old as shown by Mongol *nunggasun* 'wool' < *nung* < Turkic **ñuŋ*.

[43] 176: *ttīśättahä'*: /tiš taγ/ 'molar tooth; crown of the tooth'; K. *tīš, tāγ*.
Gloss 176a: *ysīmä* 'teeth'.

Bailey (1944: 292) compared *ttīśättahä':* with *tayγ-tiš* from the Ming period Uighur-Chinese dictionary *Hua i yi yü* made known by Ligeti (1966: 257). Hovdhaugen (1971: 201) offered two readings *tištayγ* and *tištäg* and regarded only the first element as certain. The problem not explicitly mentioned by Hovdhaugen and Clauson is that one would expect either *tiš tayγi* or *tayγ tiš*. The quasi suffix *-täg* 'like' could hardly be expected here. For the use of *tiš* qualifying a following noun we may compare Kāšgarī 497, where we find *tiš at* 'a horse whose blaze is spread over his eyes. This is between the horse called [in Arabic] mubarqiᶜ the one called 'uṣfūr.' (Dankoff—Kelly 1982—1985: II 212).

For the Khotanese gloss *ysīmä* 'teeth' see Bailey's dictionary (1979: 351 s.v.). Note that *ysīmä* is written below *ttīśä°* 'tooth' and may not have been intended to gloss *ttīśättahä':*.

[44] 176: *aysaihä:* /aziγ/ 'canine tooth'; K. *aziγ*.
Gloss: *haskä* 'elephant tusk'.

[45] 176: *yiṅakä* /yiŋaq/ 'cheekbone'; K. *yaŋaq* 'side; cheekbone'.

Bailey identified *yiṅakä* as Turkish *äŋäk* 'jaw', but Hovdhaugen (1971: 205) objected on phonetic grounds. Clauson (1973: 40) adduced Kāšgarī's form *yaŋaq* 'cheekbone', which seems convincing. There the fatha on the first consonant was added by a later hand. For *i* ~ *a* see [56] [66].

[46] 176: *kasai'hä:* /qasiγ/ 'inside of the cheeks'; K. *qasiγ* 'inside of the cheeks, jaws'.

[47] 176: *ehi':nä* /eγin/ 'shoulder'; K. *äginn*.

[48] 177: *auvūä'rūhä:* /ovuruγ/ 'vertebra'; K. *owruγ* 'first vertebra of the neck, the more correct form is *oγruγ*'.

According to Clauson (1972: 92—93) the basic meaning of this word is 'backbone'. Concerning the form he comments 'Almost the only stable elements about this word in modern language are the meaning, the initial *o-* and the *-r-*.' The Brahmi transcription indicates a pronunciation /ovuruγ/ though the transcription of the second syllable is unusual. The akṣara consists in the sign for *v* with subscribed *ū* and

hook as well as with superscribed *ä*. The superscribed *ä* probably merely delimits the syllable as in *kīräpīkä* for /kirpik/ etc.

[49] 177: *sąṅäraikä* /saŋriq/ 'rump'; K. *sayri* 'hide', Ottoman *sağry* 'rump'.

Bailey (1944: 293) wished to emend to **ąṅäraikä*, which he proposed to identify with *ängräk* 'finger'. Hovdhaugen (1971: 197) regarded the word as unidentified although he tentatively suggested comparing Chagatai *saŋraq* 'der Huf des Rindes'. Clauson (1973: 43) compared *sayraq* 'cup, goblet' and suggested it may here mean 'cranium'.

In view of the semantic difficulties of previous explanations, it is here suggested that *sąnäraikä* may be a derivative of the word *sayri*, which originally meant 'the place between the tail and the anus of the horse, rump', hence the 'hide covering this body part, shagreen (this word through French finally goes back to the Turkic word)'. Kāšgarī has *sayri* 'hide' only, but in some languages the meaning 'rump' has been preserved.

[50] 177: *cattäkīrä* /čatqir/ '?'.

Bailey (1944: 293) suggested **čatqïr* 'joint', not traced elsewhere, from *čatmaq* 'to join, build' with the suffix *-qïr*, and quoted Osmanli *čati* 'joint'. According to Hovdhaugen (1971: 187) Bailey's suggestion must be regarded as hypothetical as long as both the word and the derivational suffix are not attested in Old Turkish. Clauson (1973: 43) pointed out that the suffix *-qïr* is a late borrowing from Mongolian and that the Osmanli word is a secondary derivation from *čatiy*, which had the meaning 'a frame-work; skeleton' and thus can scarcely be connected with our word.

A verb *čat-* 'to join' does in fact exist (Clauson 1972: 402) as does a noun *čat* with the meaning 'joint, any place of joining': Turki *čat* 'the space between the legs' (Jarring 1964: 67; cf. Pentaglott 1299 *čat* = Mongolian *ala* 'joint of the thighs; pubic region'). The suffix is obscure in this case too.

In his dictionary (1979: 406) Bailey proposed to see in *cattäkīrä* a Turkish loanword from Iranian meaning 'rung of

ladder'. *cattäkīrä* he regards as a compound of *cattä-* 'ladder', which he identifies with *cattā* [52], and *kīrä* 'rod', which he sees in the Khotanese hapax legomenon *kīḍā* and in *kīrä*, which is a misspelling of *kṣīrä* 'milk' as shown in Emmerick 1982: 32. Any attempt to explain a Turkish word as an Iranian loanword that depends on Iranian etymological speculations concerning rare words is not likely to convince.

If glosses [51] and [53] are in fact verbs as they appear to be, then [50] and perhaps [52] may be call words for horses.

[51] 177: *yīḍädī* /yildi/ 'descended' (?); K. *il-* 'to come down'.
Gloss 177a: *vahaiysä* 'descend!'.

Bailey (1944: 293) identified *yīḍädī* with Turkish *ildi* 'descended'. According to Hovdhaugen (1971: 205) the explanation can hardly be questioned, but the initial *y-* remains difficult to explain. Clauson (1973: 40) appears to have had no difficulty in accepting Bailey's proposal. In fact, the past tense marker poses more of a problem than the initial *y-*. Certainly the Khotanese gloss cannot be a past tense form. Bailey suggested originally (1944: 293) that it was either a noun or the 3 sg. optative of the verb *vahīys-* 'to descend'. In his dictionary (1979: 382) he lists it as a noun only. Formally a noun *vahīysa-* would present no difficulty, but it is not certainly attested. According to Degener (1989: 11) *vahaiysā* in Mañj 6 is more likely to be from *vahīysa-* than to be a Late Khotanese form of *vahīysāmatā-* because *vahaiysā* has a metaphorical meaning, but that seems hardly sufficient justification to look for a different suffix. In the dictionary Bailey quotes for a noun *vahaiysä* also a passage from P 2891—his reference to II 80·29 is a misprint for III 80·29—but the passage is obscure. *vahaiysä* is most likely to be a verb and in view of the clearly parallel item in [53] *sarba* 'rise!', it will be a 2 sg. imperative rather than a 3 sg. optative as suggested by Bailey.

[52] 177: *cattā* /čato/ '(?)'.
Gloss 177a: *ṣakye* (?).

Originally Bailey (1944: 293) was unable to give any explanation for *cattā* and *ṣakye*, and none was provided by

Hovdhaugen (1971: 187) or Clauson (1973: 40). In his dictionary, however, Bailey (1979: 406) attributed to *ṣakye* the meaning 'ladder'. Bailey's idea is that *ṣakye*, which occurs only here in Khotanese, is etymologically related to the word *būṣṣätā-* 'ladder', whose meaning is securely attested, and that the meaning of *ṣakye* can be confirmed by seeing in the Turkish *cattā* a word meaning 'ladder' that is attested by Uighur *šatu* 'ladder'. This word has been discussed in detail by Doerfer (1967: III 316–318) and more briefly by Clauson (1972: 867). Both conclude that it is a loanword from an unknown source. However, none of the known data supports the existence of a form *čatu* or *čato*. Thus, in the Qutadγu Bilig (original AD 1069) there is a sentence (quoted by Clauson 1972: 867) *šatu kördüm ellig anıŋ baγnası* 'I saw a ladder with fifty rungs': one would expect *čatu* here rather than *šatu* if such a word existed.

It should be noted that if Bailey is right in deriving *ṣakye* from **šatukā-*, then *ṣakye* ought to be formally plural although it may have been a plurale tantum. Against Bailey's etymology of *ṣakye* from **śritu-kā-* via **šatukā-* the following formal objections can be raised: neither *ṣakye* nor *būṣṣätā-*, which Bailey considers to be related, shows any evidence of a *u*-stem, and *ṣakye* shows no trace of the radical *i*-vowel required. All that *būṣṣäta-* and *ṣakye* have in common is the one letter *ṣ* and the mere *possibility* that they have the same meaning. However, the proposed meaning 'ladder' for [52] does appear to suit [51] 'descend!' and [53] 'rise!'.

In almost all Turkic languages the general word for 'stirrup' was *üzeŋ(g)ü* or its corresponding form e.g. Chuvash *yărana* (cf. Clauson 1972: 289), but special types of stirrups are called occasionally 'ladder' e.g. *basqič* 'ladder' from *bas-* 'to press, step on etc.' was borrowed as a Tatar loanword into Chuvash as *puskăč* meaning 'stirrup'. Thus it cannot entirely be excluded that in *čato* the *č-* is a substitution for *š-*, its original meaning is 'ladder' and that here we have a secondary meaning 'a kind of stirrup'. Nevertheless, it seems impossible to suppose a Turkish derivative of this *čato* resulting in the *čatqïr* occurring in [50].

In view of the uncertainties surrounding this gloss, anoth-

er possibility may be worth consideration. The Hungarian word for 'foal' is *csikó* (= *čikō* < *čitkō*) from the call word *čit* for foals and the diminutive suffix *-kō*. *čat* as an onomatopoeic word is present in Kāšgarī but not as a call word for horses. In Turkish such calling words are found as *čo* 'urging on a horse', *čo:g čo:g* 'calling word (calf)' (Jarring 1964: 74, cf. also Jarring 1941: 49).

There is another Turkish word that could formally be brought into the discussion, namely the Eastern Turki word *čat* 'the space between the legs; place where two rivers unite' (Jarring 1964: 67). However, it is difficult to see its semantic relevance.

[53] 177: *ūvūnä* /ün/ 'rise!' (?).
Gloss 177a: *sarba* 'rise!'.

Bailey (1944: 293) identified *ūvūnä* as *ön* 'rise'. Hovdhaugen (1971: 203) preferred the reading *ön*, Clauson (1973: 40) *ün*. The meaning 'rise' is well attested for Turkish *ün-* (Clauson 1972: 169). The initial vowel is written in an unexpected way as a single akṣara *ūvū*. There does exist a verb *uvun-* meaning 'to crush, to break (into small pieces), to wring (hands)', which is also used passively. However, it does not appear to suit the present context.

The Khotanese gloss *sarba* was identified by Bailey (1944: 293) as 2 sg. imperative or 3 sg. optative of the common verb *sarb-* 'to rise'. The form is certainly 2 sg. imperative, cf. on [51] above.

[54] 178: *ärttä āyai* /art oyi/ 'the hollow of the nape'; K. *art* 'nape', *ōy* 'ravine'.
Gloss 178a: *namūsthāṃ* (?).

Neither the Turkish nor the Khotanese was identified by Bailey in 1944: 293. Hovdhaugen (1971: 181) thought that *ärttä* should render /ïrt/, although he admitted that no such word is attested in Turkish. In the manuscript *ärttä* is preceded by a deleted word *arthä*, which according to Hovdhaugen could represent /art/ 'back, rear', but he rightly pointed out that if this is what the scribe intended it would

be hard to explain why he deleted *arthä* and replaced it by *ärttä*. Clauson (1973: 40) convincingly proposed /art oyi/ 'the hollow in the nape of the neck' referring to the Turkish material assembled in his dictionary (1972: 200, 265–266). Assuming that the Khotanese word, which occurs only here, had the same meaning, Bailey proposed (1979: 173) an etymology for it.

[55] 178: *ẹ'ṅä* /eŋ/ 'cheek'; K. *äŋ*.
Gloss: *phattanai* 'palate'.

ẹ'ṅä was compared by Bailey (1944: 293) with Turkish *äŋ* 'face, complexion'. Hovdhaugen (1971: 191) could not find the word in Kāšgarī, but it was quoted by Clauson (1972: 166). The Turkic word denoted in Karakhanid Turkish the complexion, which can be said to have a colour as in *qizil eŋ* 'red cheeks', but in Ottoman and Chagatai it had the meaning 'cheekbone'. There is a great deal of contamination among the following words: *en* 'breadth', *eŋ* 'cheek(bone)', *yan* 'side', *yana* 'side', *yaŋaq* 'cheekbone, side, jaw, the side post of the door'. Thus e.g. *iŋek* is 'jawbone' in Yellow Uighur, 'jaw, cheekbone, chin' in Turkish. Thus *eŋ* may here denote 'cheek(bone)' or 'jawbone'.

Bailey (1944: 293) quoted the Khotanese gloss as *phatanai* commenting that *ta* was not clear. Only in his dictionary (1979: 259) does he confirm that the manuscript certainly does not have *ta* but *tta*. The problem is that **phatanai* would be expected as the *Old* Khotanese form of Late Khotanese *phaṃnai* 'palate'. The Late Khotanese form is securely attested being guaranteed by two bilingual texts. An Old Khotanese **phatanai* would relate to *phaṃnai* as does Old Khotanese *hvatana-* to Late Khotanese *hvaṃna-* 'Khotanese'. We do not however expect an Old Khotanese form in this text, which is characterised by Late Khotanese forms, and in any case we would expect **phatanai*. Nevertheless, it is difficult to believe that *phattanai* here is not 'palate' even though this would also mean that the gloss has been misplaced from [55]. It can be explained only as a 'hyper-Khotanism', an attempt to write a 'correct' form.

[56] 178: *ttïmäha':kä* /timγaq/ 'throat'; K. *tamγaq* 'so the Turks, the Oghuz and Kipchak say *tamaq* "throat, larynx"'; Turkish *tamγaq* 'palate'.

Bailey originally (1944: 293) read *ttīmäha':kä*, which is the form quoted by Hovdhaugen (1971: 200) and Clauson (1973: 40). However, already in the first edition of his *Khotanese texts III* (1956: 81) he printed *ttïmäha':kä* On *i* ~ *a* see [45] [66].

[57] 178: *cīkṣnä* /čikin/ 'upper shoulder'; Ottoman *čigin* (Redhouse 1968: 254 s.v. *çiğin*).

Bailey (1944: 293) quoted *čikin* 'part between neck and shoulders'. Clauson (1972: 415) preferred the reading *čigin* because of the Ottoman data, but the Ottoman *-g-* is secondary.

[58] 178: *yarṣnä* /yarin/ 'shoulder blade'; K. *yarïn*.

[59] 178: *e'śṣnä* /ešün/ 'the point of the shoulder'; K. *öšün* 'shoulder blade'.

Bailey's comparison (1944: 293) with 'Altai *öžün* "collarbone"' is basically correct. According to Hovdhaugen (1971: 190) the word is not attested elsewhere, but Kāšgarī's item is cited in his dictionary by Clauson (1972: 263). The pronunciation *ešün* for *öšün* may indicate an earlier form.

[60] 179: *käḍai* /qari/ 'foreleg, upper arm'; K. *qarï*.

Bailey reads *käḍai* here without hesitation (1944: 293; 1956: 81) and identified it with a query as *qïl-ï* 'its hair'. Because of the semantic difficulty Hovdhaugen (1971: 192) suggests that *käḍai* may be miswritten for *kāḍai*, which he would then explain as *qol-ï* 'its arm'. Clauson (1973: 41) retains *käḍai* but accepts Hovdhaugen's explanation as *qol-ï* 'its arm' without comment. The first akṣara *kä* is quite clear but the *ḍ*, if it is *ḍ*, is made over something else. The reading must be considered highly uncertain. The reading *kärai* cannot be excluded.

[61] 179: *bīḍakä* /biläk/ 'wrist, forearm'; K. *biläk*.

[62] 179: *äya* /aya/ 'palm of the hand (?)'; K. *aya.*

Originally Bailey (1944: 293) read here *iya,* but later corrected it to *äya* (1956: 81). His identification of *äya* as *aya* 'palm of the hand' was followed by Hovdhaugen (1971: 182) and Clauson (1973: 41). The exact meaning is of some importance since if this word occurs here in the meaning of the 'palm of the hand' it presumably designates a part of the human body. In Ottoman *aya* means also 'sole of the foot'. It is accordingly possible that *aya* could also be used to designate the flat lower part of the extremities of an animal.

[63] 179: *yūysī* /yüzi/ 'its (sur)face'; K. *yūz.*

Bailey (1944: 293) quoted *yüz-i* 'its face', which was accepted by Hovdhaugen (1971: 207) and Clauson (1973: 41). It is more probable that the word was intended to indicate the surface of the palm or sole etc.

[64] 179: *būhä:sakä* /büγsäk/ 'upper chest'; K. *bügsäk.*

In his first edition of the text in *Khotanese texts III* Bailey (1956: 81) corrected his original reading *būhä:sakä* (1944: 293) to *būysäsakä.* Later he returned to his original reading (1973: 224), which is certainly correct.

Bailey explained *būhä:sakä* as *boγaz, boγuz* 'throat' with suffix *-aq* (1944: 293). Hovdhaugen (1971: 187) gave good reasons for rejecting this explanation and proposed to identify it with Kāšgarī's *büksäk* as he read it. Clauson (1973: 41) quoted Kāšgarī's item as *bökseg* as in his dictionary (1972: 329).

Kāšgarī's item was incorrectly read *bökseg* (so Dankoff–Kelly) on the basis of an erroneous reading of the Mongolian *bögse* 'backside, buttock' as *bökse.* Mongolian *bögse* was reborrowed into Chagatai and some Kipchak languages as *bökse.* In Mongolian in syllable final position there is no phonological opposition of /k/ and /g/. Because of this and also because of the effect of the following *-s-* [g] may have become [k] in Chagatai and the other languages, but this is a secondary feature.

[65] 179: *kākuysä* /köküz/ 'breast'; K. *köküz* (Dankoff—Kelly *kögüz*).

The problem of the voicing of the *-k-* in this word is difficult to solve, but the Brahmi spelling *kākuysä* here can only represent *-k-*. The language of the Uighurs of Turfan has forms with *-g-* as well as forms with *-k-* (Malov 1961: 131). In the Fergana valley the word has *-k-* (Sadvakasov 1970: 203) as also in Yellow Uighur (Malov 1957: 68). In other modern languages we find *-g-* or its developments (e.g. Turkmenian *gövüs* < *kögüz*), cf. Clauson (1972: 714).

[66] 179—180: *sqṅäräsahä:* /saŋarsaγ/ 'the hindquarters of a horse where a second rider sits'; K. *siŋarsuq*.

Bailey (1944: 293) tentatively compared *singir* 'sinew', but Hovdhaugen (1971: 197) considered the word unidentified. Clauson (1972: 841; 1973: 41) drew attention to Kāšgarī's item. This word is of particular importance as being a terminus technicus from horsekeeping. On *i* ~ *a* see [45] [56].

[67] 180: *yqnä* /yan/ 'socket or tips of the hipbone'; K. *yān* (only this meaning, not 'side').

[68] 180: *ārttq̄nä yūysä* /orton yüz/ 'the middle (sur)face'; K. *ortu, yüz*.

Bailey (1944: 293) explained *ārttq̄nä yūysä* as *orton yüz* meaning 'middle of the face'. This was accepted by Hovdhaugen (1971: 181) and Clauson (1973: 41), but *orton* must be a qualifier since *n*-formations are always adjectives, as in Kirghiz *orton kol* 'the middle finger'. Thus the phrase should be rendered 'the middle face' or 'the middle surface'.

[69] 180: *ttīysä* 'knee'; K. *tīz*.

[70] 180: *bauhq̄':nä* /boγun/ 'knuckle'; K. *boγun, boγum*.

Bailey (1944: 293) adduced *buγun* 'finger-joint', which Hovdhaugen (1971: 184) did not find in the sources. Bailey's quotation is from Brockelmann's edition of Kāšgarī (1928: 42 'Gelenk am Finger oder am Rohr'; *buγun* = *buγïm*). Hovdhaugen quoted the Kāšgarī item with the correct reading

boγun etc. According to Dankoff–Kelly a later hand corrected (K. 201) the *kesre* to *damma*, i.e. *boγin* to *boγun* (more likely vice versa). [Read *bögün*?]).

[71] 180: *yāda* /yoda/ 'thigh'; Yellow Uighur, New Uighur *yota*, Turki *yote, yöte*.

Bailey (1944: 293) explained *yāda* as *yoda* 'upper part of the thigh'. Hovdhaugen (1971: 204) interpreted it as having an interdental spirant and remarked that although it is not in Kāšgarī it is found from the Qutadγu Bilig onwards. It is not however included in Arat's index to the Qutadγu Bilig and Clauson (1972: 886) does not cite the Qutadγu Bilig in this connection. Moreover, Hovdhaugen quoted only Radlov (1911: III 439), but in fact in column 440 we find Uighur *yoda* or *yota*. Since the word is written also in Uighur script the transcription of the *-d-* is uncertain. Clauson (1973: 41) explains *yāda* as *yota*, which is of course etymologically correct, but the Brahmi spelling indicates /yoda/.

[72] 181: *bakañākä* /baqañoq/ 'the frog in the horse's hoof'; K. *BAQ'Y(N)AQ* 'the space between the two sides of a cloven hoof or one of the two sides of a cloven hoof', *BAQ'Y(N)UQ* 'the frog of a horse's hoof'.

Bailey (1944: 293) adduced *'baqanuq* "flesh in hoof", *baqañaq* "hoof"'. In the case of the second word he was misled by Brockelmann. In fact there are two words in Kāšgarī *baqay(n)aq* 'the space between the two sides of the cloven hoof or one of the two sides of the cloven hoof' and *baqay(n)uq* 'the frog of the horse's hoof'. According to Hovdhaugen (1971: 183) *baqañaq* would be the 'frog in a horse's foot' and the *baqañuq* 'at tırnaklarının ortasındaki tümsecik et parçası' quoting B. Atalay (1940–1943: III 177). But the *tümsecik et parçasi* (protruding piece of flesh) is the 'frog' and it is accordingly difficult to understand why Hovdhaugen suggests seeing here 'the navicular bone or the basilar process'. In his dictionary Clauson (1972: 316) considers the two words to be the same and explains *bakañākä* here as *baqa:ñak* (1973: 41), which is surely a mistake since long *ā* always renders [o]. According to Hovdhaugen it is a

derivative from a form **baqañ* attested as *baqai* 'anklebone' in many Turkic languages, but this seems unlikely. Clauson's etymology (1972: 316) from *baqa* 'frog' quoting the similar English denomination is convincing, but the suffix remains problematical. The suffix quoted by Clauson is *-ñaq* (for which see also [85]). The other form in Kāšgarī, *baqay(n)aq*, has this suffix. Where these words occur in Kāšgarī the neighbouring words all have <*y*> as the third consonantal letter, so that one would expect that this was originally intented, *-n-* being added to indicate either that the word was pronounced in the language of the copyist with *-n-* or else it represented the [ñ]. Since the Brahmi transcription has [ñ], the second explanation, tentatively suggested by Hovdhaugen, is clearly preferable.

[73] 181: *ehau':cakä* /eγöčäk/ '?'.

Bailey (1944: 293) explained *ehau':cakä* as *ökče* 'heel', which Hovdhaugen (1971: 189) rejected on phonetic grounds considering the word unidentified. Clauson (1973: 43) suggested that *ehau':cakä* is 'a muddle of (küjek), "a lock of hair"'.

It may tentatively be proposed to interpret *ehau':cakä as eγö(n)čäk*, a derivative of *egin* 'shoulder'.

[74] 181: *aupäka* /öpkä/ 'lung'; K. *öpkä, öwkä.*

[75] 181: *yürakä* /yüräk/ 'heart'; K. *yüräk.*

[76] 181: *bahai':rä* /baγir/ 'liver'; K. *baγir.*

[77] 181: *ttirakä* /tilaq/ 'clitoris'; K. *tilaq.*

[78] 182: *au'ttä* /öt/ 'gall bladder'; K. *öt.*

[79] 182: *sūva'cā* /suv(a)čo (?)/ '?'.

Bailey (1944: 293) suggested seeing in *sūva'cā* a word meaning 'bladder' and deriving it from Turkish *suv* 'water' with *ču*-suffix. Hovdhaugen (1971: 198) found the suggestion plausible but concluded that 'the word must be regarded as not identified'. His opinion was shared by Clauson (1973: 43).

The phonetic significance of the hook under the second akṣara is obscure.

[80] 182: *karnai* /qarni/ 'its belly'; K. *qarin.*

[81] 182: *bīdī* /bidi/ 'its face (?)'; cf. Uighur *bet* or cf. Turki *biǰek*, Khotan-Turki *biǰik* 'nipple, female breast'?

Bailey (1944: 294) explained *bīdī* as *bit-i* 'its face'. Hovdhaugen (1971: 185) considered the *-d-* to represent an interdental spirant while Clauson (1973: 41) interpreted *bīdī* as /béti:/.

A word meaning 'face' seems out of place here between [80] 'its belly' and [82] 'caecum'. Turki *bidʒɛk* 'nipple, nipples (except sheep and goat)' and Khotan-Turki *bidʒik* '(female) breast' (Jarring 1964: 54) would provide a more suitable meaning, but the words appear to be children's language.

bet 'face' is also used to mean 'surface'. Clauson (1972: 296), but the preceding word already has a possessive suffix so that *bīdī* could not mean 'its surface' in the sense of the surface of the belly.

[82] 182: *bauhą':nä* /böγän/ 'caecum'; K. *bögün.*

Bailey (1944: 294) proposed to see in *bauhą':nä* Turkish *boγun* 'joint, limb', but, as Hovdhaugen (1971: 184) pointed out, that word is already represented in a correct transcription in [70] above and the *-ą-* cannot render an *-u-*. Hovdhaugen considered the word unidentified. Clauson (1973: 41) adopted Bailey's explanation though he has the Kāšgarī item in his dictionary (1972: 328), where he read *büken*, describing it as VU i.e. having its 'V(ocalization) U(ncertain)'. Dankoff–Kelly vocalized the word as *bögün.*

[83] 182: *yūmūrä* /yumur/ 'caecum of an animal'; K. *yumur.*

Bailey (1944: 294) compared this word with **yumur* 'fist' referring to Ottoman *yumruq* and Chuvash *śămăr.* Hovdhaugen (1971: 206) accepted Bailey's suggestion whereas Clauson (1973: 41) referred to *yumur* 'bowels'. For *yumur* 'bowels' cf. Hungarian *gyomor* 'stomach' < Turkish *ǰumur.*

[84] 182: *karähā':kä* /kärγök/ 'paunch (?)'; K. *kärgük* 'something like the third stomach (sheep)'. [Read *qarγoq*?].

Bailey (1944: 294) quoted *kergük* 'rennet-bag (of sheep)' and his explanation was adopted by both Hovdhaugen (1971: 183) and Clauson (1973: 41).

[85] 183: *sarkäñakä* /sarqañaq/ 'third stomach'; K. *SAR.QIY(N)Q* 'third stomach of a ruminant, the form with *nun* is a variant, as in Arabic *mizab, minzab, misar, minsar*', cf. [72] above.

Bailey (1944: 294) originally read *sarkäñakä* and compared it with Turkish *sarqanïq, sarqayïq* 'rennet-bag'. In his *Khotanese texts III* he misprinted *sarkäñakä* as *sarkāñakä* (1956: 82). Hovdhaugen (1971: 197) followed Bailey but added a reference to *sarqïnaq* in Rahmeti Arat 1936: 53 (41^{10} = T. II Y. 43 r10). In his dictionary (1972: 849) Clauson transcribed the Kāšgarī items as *sarkıyuk* and *sarkınuk* and in this he was followed by Dankoff–Kelly although in the last syllable there is no vocalization.

[86] 183: *bahä':räsähä:* /baγirsoγ/ 'entrails'; K. *baγirsuq*.

[87] 183: *au'ysä ettī* /öz eti/ 'internal flesh (?)'; K. *üz* 'grease', but *öz* 'the heart and what is inside the belly".

Bailey misprinted the final akṣara of *au'ysä* as *ysa* in his original edition (1944: 294) and as *yä* in his *Khotanese texts III* (1956: 82). He corrected the reading in 1973: 224.

Clauson (1973: 41) could not decide between *öz eti* 'internal flesh' and *üz eti* 'fat flesh', but only *öz* is possible here.

[88] 183: *auysqnä* /özän/ 'internal part'; Uighur *özen*.

Bailey (1944: 294) compared *özän* 'breast and belly'. According to Hovdhaugen (1971: 181–182) the meaning of *özän* must be rather 'marrow'. Clauson (1973: 41) gave the meaning as 'the centre, or interior (of something)', which certainly suits the Uighur passage he quotes from Müller's edition (1911: 44 l. 32) as *'lınxuanıŋ özenindin* "from the heart of the lotus"'.

[89] 183: *yūrägakä* /yürgäk/ '?'.

No explanation was offered by Bailey (1944: 294). Hovdhaugen (1971: 206) suggested it could be a 'misspelling for *yüräk* "heart"'. Clauson (1973: 41, 43–44) tentatively suggested *oryaq* 'sickle' with prothetic *y-* i.e. *yoryaq*, as in [40] and elsewhere. However, *ū* cannot render [o]. Cf. [75].

[90] 183: *ūḍäpacākä* /ilpačoq, ilpäčök/ '?'.

Bailey (1944: 294) compared *yälpazä* 'bellows'. Hovdhaugen (1971: 191) could not locate the source of Bailey's *yälpazä*, but it is from Radlov (1911: III 356). Clauson (1973: 41, 43–44) suggested **yélpiçük* 'winnowing fan', a deverbal noun from *yélpi-* 'to fan'.

[91] 184: *ąṅācä* /öŋöč/ 'larynx'; cf. Uighur *öŋüč* 'larynx', Kirghiz *öŋöč* 'gullet'.

[92] 184: *bau'hū':rä* /böγür/ 'kidney'; K. *bögür*.

Bailey (1944: 294) compared *buγur* 'spittle', but Hovdhaugen (1971: 184) pointed out that the word is confined to the modern languages and was semantically inapposite. Clauson (1973: 41) correctly identified it as *bögür* 'kidney' referring to his dictionary (1972: 328), where early attestations are provided.

[93] 184: *yąnättai* /yän eti/ 'flesh'; K. *et yēn* 'body flesh'.

Bailey (1944: 294) merely referred to *ettī* [87]. Hovdhaugen (1971: 204) suggested *yan äti* 'flesh of the flank', but regarded the identification as doubtful because he was unable to find an attestation of it. Clauson (1973: 41) followed Hovdhaugen with hesitation. For /yän/ he referred to his dictionary (1972: 940), where he quotes *ya:n* 'the heads of the hip-bones' from Kāšgarī. In fact, Kāšgarī has *et yin* or *et yen* 'body (and) flesh'. The word is written with *kesre*, which may be read as [i] or [e].

[94] 184: *kausärai* /kösri/ 'side of the chest'; K. *kösri*.

Bailey (1944: 294) explained *kausärai* as *küsri* 'sides of the breast'. Hovdhaugen (1971: 194) preferred the reading *kösri*

and referred to Kāšgarī. Clauson (1971: 751; 1973: 41) and, following him Dankoff–Kelly, read in Kāšgarī *küsri* 'rib-cage', which has now to be corrected.

[95] 184: *e'yä* /ey/ 'rib' (?); cf. K. *eyegü* 'rib (of animal)' (?).

Bailey (1944: 294) tentatively compared *äyägü, üyäg* 'rib'. According to Hovdhaugen (1971: 190) the best correspondence is found in Modern Turkish *eye*, for which he gave no source, but cf. *Türkiye'de Halk Agzından Derleme Sözlügü*, Ankara 1963– s.v. *eye* 'kaburga kemigi'. Clauson (1973: 44) quite plausibly suggested that *gū* may have been accidentally omitted after *e'yä*, in which case **e'yägū* would represent Kāšgarī's *eyegü*.

[96] 184: *bai'kịnä* /biqin/ 'hip'; K. *biqin*.

[97] 185: *ttau'šä* /töš/ "sternum, breast bone". K. *tōš*.

[98] 185: *sapäha:kä* /sapγaq/ 'waist'; K. *sapγaq*.

Bailey (1944: 294) commented '*saqaq* chin?'. Hovdhaugen (1971: 197) regarded the word as unidentified since he could not account for /p/. Clauson (1973: 44) commented: 'The inclusion of (sapğa:k) in the list is important, because the only other occurrence is in Kāşgarī's **Dīwān**, in the manuscript of which it is misspelt **başğ:ak**. This mistake was corrected for the first time in ED 786'.

Conclusions

(*a*) *vocalism*

The writing system can distinguish open and closed labial vowels but not between front and back vowels or between long and short vowels. The Brahmi script did indicate long vowels, but in Late Khotanese the old distinction of vowel length had given way to a distinction of vowel quality.

After a closed labial /u/ or /ü/ the following labial is always closed: *yügün* [11], *utuγ* [25], *tulun* [35], *yürüm* [40], *yumur* [83]. After open labials or after non-labials the following labial may be either open or closed. It is open in ten cases: *yiγiryoq* [6], *toqo* [23],

qudisyon [27], *terkök* [28], *tomo* [33], *čato* [52], *orton* [68], *keryök* [84], *bayirsoq* [86], *öŋöč* [91]; but closed in seven cases: *saqaldruq* [16], *kömüldrük* [21], *qolun* [22], *ešün* [59], *köküz* [65], *boyun* [70], *böyür* [92]. From this it can be concluded that the opposition open labials : closed labials in non-initial syllables had disappeared after closed labials but not yet after open labials and non-labials. With the exception of *karähā':kä* [84] there appears to be no indication of an opposition between open and closed *e*. In initial syllables we always find *e* but in non-initial syllables always open *ä*. This is in clear contrast to the Turkish written in Northern Brahmi.

(*b*) *consonantism*

The transcription distinguishes between voiced and unvoiced gutturals. There is, however, no difference between unvoiced guttural stops in front and in back vocalic words, as they are all written with <k>. It is interesting that practically no difference is made between voiced gutturals according to the front and back vocalic environment. In three words *-g-* in front vocalic words is written <*g*> (*yügün* [11], *tizgi* [13], and *yürgäk*? [89]) but in eleven cases [14, 17, 20, 21, 29, 47, 64, 73, 82, 84, 92] it is written <h:>, which is also used to render the gutturals in back vocalic words. The colon indicates voicelessness. The analysis shows that Hovdhaugen (1971: 175) was right when he wrote: 'There are also reasons to assume that the front (post-palatal) allophone at least to a certain extent was a fricative rather than a plosive'. It confirms also a brief remark made by Hamilton (1977: 509), who pointed out that in the Turkish language of Khotan the difference between the gutturals in front and back vocalic words seems to be absent since it is not reflected in the Uighur texts.

The Khotanese letter <d> denoted a dental fricative and the <t> a voiced dental. Hence the Turkish unvoiced dental stop /t/ is written with the double <tt> as in Khotanese. It is difficult to determine what is reflected by the use of Khotanese Brahmi <d>. In words like *qudisyo* [27] (compare the Kirghiz data from Almássy) it may indicate a fricative as in the cluster *-dr-*, in *saqaldruq* [16], *adrim* [18], *kümüldrüy* [21], but this is unlikely in the case of *yoda* [71] because the word has an etymological *-t-*. This is one of the problems with *bidi* [81], which has also an etymological *-t-* if it

means 'its face'. It does not seem possible to conclude anything more than that the Khotanese letter <d> *may* indicate the fricative nature of the Turkish dental phoneme /d/.

In two cases the transcription shows clear palatal *ñ* as in *baqañoq* [72] and *sarqañaq* [85]. These transcriptions may enable us to account for the strange writing in Kāšgarī with <*ya*> and a dot above (i.e. *nun*). However these are the last remnants of the old palatal /ñ/ which had long ago begun to disappear.

Another interesting feature of our text concerns the nasals. Hamilton (1977) has pointed to the instability of the nasals in the languages around Khotan. Though it is difficult to accept all his conclusions concerning details, it is instructive to see that in our text there are a few words with a nasal velar stop where Kāšgarī has an oral one. Note in this connection especially *qurŋoluq* [3] (Kāšgarī *quruγluq*), *saŋriq* [49] (Kāšgarī *saγri*). It is probably significant that in both cases *ŋ* occurs in the neighbourhood of [r].

(c) *Hovdhaugen's conclusions*

Basically Hovdhaugen's conclusions have stood up to examination, but in some cases they need reformulating. **(1)** Whereas he concluded that the words came from a *ñ*-dialect (!) of Old Turkish, it would be more precise to say that they come from a dialect where the last remnants of the *-ñ-* are to be observed as they are in the language of Kashgar a hundred or so years later. **(2)** Whereas according to Hovdhaugen the dialect of our text distinguished between [o, ö] and [u, ü] both in initial and non-initial position, a more precise formulation would be that the opposition between open and closed labials was preserved in all positions except where they were preceded by a closed labial. **(3)** According to Hovdhaugen intervocalic [γ] and [g] were most probably fricatives in Old Turkish, but it would appear to be more accurate to say that in the Turkish language of Khotan the phonetic difference between the voiced gutturals in front and back vocalic words was in the process of disappearing. **(4)** Hovdhaugen thought that the transcription used in this text is much more consistent than that used in other Brahmi texts. Certainly it is very consistent, but so is the transcription used in the other texts when it is closely analyzed.

(d) Purpose of the text

It is important to note that the list contains the terms for the smaller details and not the greater units. Thus the general words for 'saddle', 'bow', and 'arrow' are missing, although much technical vocabulary from these semantic spheres is included. Similarly, the words for such basic parts of the body as 'head', 'mouth', 'ears' etc. are missing. The military officer who compiled this text cannot have been a beginner learning Turkish. It is known that the queens in the royal family of Khotan came from the Turkish Shahi dynasty. Our text may well have been compiled by or for a high Khotanese officer with a good knowledge of Turkish.

BIBLIOGRAPHY

Almássy, György.: 'Kara-kirgiz nyelvészeti jegyzetek', *Keleti Szemle*, 2, 1901, 108–122.

Arat, R. R.: *Türkische Turfan-Texte VII*, APAW 1936, Nr. 12.

Arat, R. R.: *Kutadgu Bilig III, Indeks*, Istanbul 1979.

Atalay, B.: *Divanü Lugat-it-türk Tercumesi*, 3 vols, Ankara 1940–1943.

Bailey, H. W.: 'A Turkish-Khotanese vocabulary', *BSOAS*, XI.2, 1944, 290–296.

Bailey, H. W.: *Khotanese texts III*, Cambridge 1956.

Bailey, H. W.: 'Arya', *BSOAS*, XXI.3, 1958, 522–545.

Bailey, H. W.: 'Arya II', *BSOAS*, XXIII.1, 1960, 13–39.

Bailey, H. W.: *Khotanese texts IV*, Cambridge 1961 (repr. 1979).

Bailey, H. W.: *Khotanese texts VI*, Cambridge 1967.

Bailey, H. W.: *Khotanese texts I–III*, Cambridge 1969 (repr. 1980).

Bailey, H. W.: 'Taklamakan miscellany', *BSOAS*, XXXVI.2, 1973, 224–227 + plates.

Bailey, H. W.: *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge 1979.

Brockelmann, C.: *Mitteltürkischer Wortschatz nach Maḥmūd al-Kāšγarīs Dīvān luγāt at-turk*, Budapest–Leipzig 1928.

Clauson, G.: *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*, Oxford 1972.

Clauson, G.: 'The Turkish-Khotanese vocabulary re-edited', *İslâm tetkikleri enstitüsü dergisi*, V, 1973, 37–45.

Dankoff, R. and Kelly, J.: *Maḥmūd al-Kāšγarī, Compendium of the Turkic Dialects I–III*, (= Sources of the Oriental languages and Literatures 7), Harvard 1982–1985.

Doerfer, G.: *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Band III, Wiesbaden 1967.

Emmerick, R. E. and Skjærvø, P. O.: *Studies in the vocabulary of Khotanese I and II* (= Veröffentlichungen der iranischen Kommission Band 12 and Band 18), vols 1–2, Wien 1982 and 1987.

Hamilton, J.: 'Nasales instables en turc khotanais du xe siècle, BSOAS, XL.3, 1977, 508–521.

Hovdhaugen, E.: 'Turkish words in Khotanese', *NTS*, XXIV, 1971, 163–209.
Jarring, G.: 'Zurufe an Tiere bei den Osttürken' in *Die Welt des Islams. Sonderband. Festschrift Friedrich Giese*, ed. G. Jäschke, Berlin 1941, 46–52.
Jarring, G.: *An Eastern Turki-English Dialect Dictionary*, Lund 1964.
Kumamoto, Hiroshi: *Khotanese official documents in the tenth century A. D.*, University of Pennsylvania Ph. D. dissertation, Philadelphia 1982.
Ligeti, L.: 'Un vocabulaire sino-ouïgour des Ming. Le Kao-tch'ang houan yi-chou du Bureau des Traducteurs', *AOH*, 19, 1966, 117–119, 257–316.
Malov, S. É.: *Jazk želtyh ujgurov*, Alma Ata 1957.
Malov, S. É.: *Ujgurskie narečija Sin'czjana*, Moskva 1961.
Müller, F. W. K.: *Uigurica II* (=Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Phil.-hist. Kl. 1910, 3), Berlin 1911.
Pentaglott = *Xan-i araxa sunja xacin-i xergen qamcixa manju gisun-i buleku bitxe I–III*, Peking 1957.
Rachmati, G. R. (= Rahmeti Arat, Reşid): *Türkische Turfan-Texte VII* (= Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften Phil.-hist. Kl. 1936, 12), Berlin 1936.
Radloff, W.: *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*, St. Pétersbourg 1911.
Redhouse, J.: *New Redhouse Turkish-English dictionary*, Istanbul 1968.
Sadvakasov, G.: *Jazyk ujgurov ferganskoj doliny*, Alma Ata 1970.
U.-Kőhalmi, Käthe, 'Der Pfeil bei den innerasiatischen Reiternomaden und ihren Nachbarn', *AOH*, 6, 1956, 109–161.

Alphabetical Word Index to the Text

All diacritics and the apostrophe are ignored in alphabetizing. Khotanese words are written in italics.

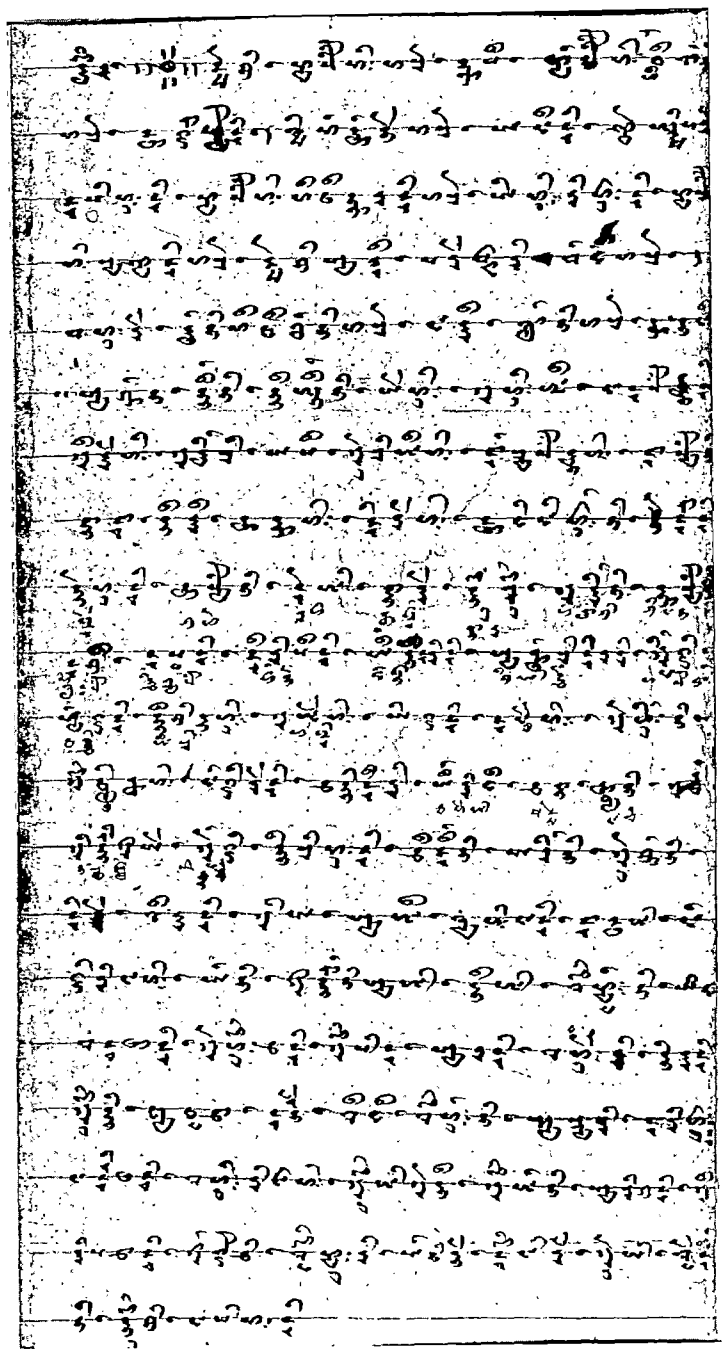
aḍịnä [34] (174)
adrrịmä [18] (172)
ahä':ysī [15] (171)
ā̧ṅācä [91] (184)
ärttä [54] (178)
ārttā̧nä [68] (180)
aupäka [74] (181)
au'ttä [78] (182)
auvüä'rūhä: [48] (177)
au'ysä [87] (183)
auysạnä [88] (183)
äya [62] (179)
āyai [54] (178)
aysaihä: [44] (176)
bahai':rä [76] (181)
baha':rai [8] (170)
bahä':räsāhä: [86] (183)
bai'kịnä [96] (184)
bakañākä [72] (181)
baṃdaṃ [7] (169)
bā̧ṇạ [2] (166)
bau'hū:rä [92] (184)
bauhạ':nä [82] (182)
bauhū̧':nä [70] (180)
bīdī [81] (182)
bīḍakä [61] (179)
brrā̧nä [9] (170)
brraukalä [36] (175b)
būhä:sakä [64] (179)
byihạ [3] (167)
cattā [52] (177)
cattākīrä [50] (177)
chaskāṃ [32] (174b)
cīkịnä [57] (178)
dụnä [8] (170)
dū̧nai [3] (167)
ehau':cakä [73] (181)
ehị':nä [47] (176)
e'mäysīhä: [20] (172)
ẹ'ṅä [55] (178)
e'śụnä [59] (178)
ettī [87] (183)
e'yä [95] (184)
gahe [30] (174b)
gīsana [35] (174b)
halaśāṃ [41] (175b)
haṃdrrāṃgä [34] (174b)
hame [1] (166); [2] (167); [3] (167); [4] (167); [5] (168); [6] (169); [7] (169); [9] (170)
hā̧ne [38] (175b)
haskä [44] (176b)
hīvī [2] (166); [5] (168); [8] (170)
hūlaihä: [1] (166); [5] (168); [6] (168)
hū̧laihä: [2] 166
īḍaihä: [17] (172)
īḍäpacākä [90] (183)
ị'ṅä [41] (175)
jastā [39] (175b)
käḍai [60] (179)
kākuysä [65] (179)
kālū̧nä [22] (172)
kā̧mūlädrrūhä: [21] (172)
kapäha':kä [5] (168)

kapa'kä [37] (175)
karähā':kä [84] (182)
karäkä [39] (175)
kärakä [40] (175)
karnai [80] (182)
kasai'hä: [46] (176)
kaśī [36] (175)
kausärai [94] (184)
keysä [31] (174)
kiraihä: [26] (173)
kīräpīkä [38] (175)
kūdäsähą':nä [27] (173)
kūrṅālūkä [3] (167)
kyeśä [1] (166); [7] (169)
mūṇūkä [6] (168)
namūsthāṃ [54] (178b)
ṇveysdyä [4] (167)
paraiṣkhārä [7] (169)
phattanai [55] (178b)
rahā [31] (174b)
saḍī [9] (170)
sakalädrrūkä [16] (171)
ṣakye [52] (177b)
sąṅäraikä [49] (177)
sąṅäräsahä: [66] (179)
sapäha:kä [98] (185)
sarba [53] (177b)
sarkäñakä [85] (183)
śīyi [40] (175b)
skai [29] (174b)
sūva'cā [79] (182)
tceṃ [40] (175b)
tciṃmūlä [37] (175b)
thaṃnä [8] (170)
ttāḍai [32] (174)
ttākā [23] (173)
ttāra [33] (174b)
ttau'śä [97] (185)
tteha':kä [29] (174)
tterkākä [28] (173)
ttīḍī [24] (173)
ttimäha':kä [56] (178)
ttīṇä [12] (171)
ttirakä [77] (181)
ttīśättahä': [43] (176)
ttīysä [69] (180)
ttīysgīnä [13] (171)
tto'mau' [33] (174)
ttulūṅä [35] (174)
ttupī [2] (166)
tturakä [5] (168)
ttuttasī [10] (170)
ūlūṇä [30] (174)
ūttuhä: [25] (173)
ūvūnä [53] (177)
vahaiysä [51] (177b)
vatcä [42] (176b)
yāda [71] (180)
yai'hä [14] (171)
yąnä [67] (180)
yąnättai [93] (184)
yapī [19] (172)
yarịnä [58] (178)
yasīkä [4] (167)
yīḍädī [51] (177)
yihä':rähā':kä [6] (168)
yiṅakä [45] (176)
yīttä [39] (175)
ysīmä [43] (176b)
yūguṇa [11] (171)
yūkī [7] (169)
yūmūrä [83] (182)
yūṅakä [42] (176)
yūrägakä [89] (183)
yūrakä [75] (181)
yūrūmä [40] (175)
yūysä [68] (180)
yūysī [63] (179)

Alphabetical Index of Turkish Words

aγiz: aγzi 'mouth' [15]
adrim 'saddle pad' [18]
alin 'forehead' [34]
art 'nape' [54]
aya 'palm' of the hand (?) [62]
aziγ 'canine tooth' [44]
baγari 'a wide leather strap for suspending the quiver from the belt' [8]
baγir 'liver' [76]
baγirsoγ 'entrails' [86]
baqañoq 'the frog of the horse's hoof' [72]
bidi '? [its surface ?]' [81]
biläk 'wrist, forearm' [61]
kösri 'side of the chest' [94]
orton 'middle [adj.]' [68]
ovuruγ 'vertebra' [48]
oy- 'hole' [54]
öŋöč 'larynx' [91]
öpke 'lung' [74]
öt 'gall bladder' [78]
öz 'the heart and what is inside the belly' [87]
özän 'internal part' [88]
qapaq 'eyelid' [37]
qapγaq 'cover of the quiver [5]
qaraq 'eyeball' [39, 40]
qari 'foreleg, upper arm' [60]
teγäk 'incision on an arrow' [29]
terkök 'saddle strap' [28]
til- 'tongue of the buckle' [24]
tilaq 'clitoris' [77]
tin 'halter' [12]
tiš 'tooth' [43]
tiz 'knee' [69]
tizgin 'bridle' [13]
toli/töli '?' [32]
tomo '?' [33]
toqo 'belt buckle' [23]
töš 'sternum, breast bone' [97]
tulun 'temple' [35]
tutasi 'the handle of

biqin 'hip' [96]
boγun 'knuckle' [70]
böγän 'caecum' [82]
böγür 'kidney' [92]
büγsek 'upper chest' [64]
čato 'ladder (?)' [52]
čatqir '?' [50]
čikin 'upper shoulder' [57]
eγin 'shoulder' [47]
eγöček '?' [73]
emziγ 'the extremity of the saddlebow' [20]
eŋ 'cheek' [55]
ešūn 'the point of the shoulder' [59]
et- 'flesh' [87, 93]
ey 'rib ?' [95]
iliγ 'attachment [to the harness]' [17]
ilpačoq, ilpäčök '?' [90]
iŋ 'slime' [41]
kärγök 'paunch (?)' [84]
keš 'quiver' [1, 7]
kez 'arrow shaft' [31]
kirpik 'eyelash' [38]
köküz 'breast' [65]
kömüldrüγ 'breast strap' [21]
qarin: qarni 'belly' [80]
qaš- 'eyebrow' [36]
qasiγ 'inside of the cheeks' [46]
qiriγ 'selvage [of the saddle]' [26]
qolun '[saddle] girth' [22]
qudisγon 'crupper strap' [27]
qurŋoluq 'bow case' [3]
sali 'small leather or felt pieces stuck into the quiver to fix the arrows' [9]
saŋarsaq 'the hindquarters of a horse where a second rider sits' [66]
saŋriq 'rump' [49]
sapγaq 'waist' [98]
saqaldruq 'sub-mental strap on the harness' [16]
sarqañaq 'third stomach' [85]
suv(a)čo '?' [79]
taγ in: tiš taγ 'molar tooth, crown of the tooth' [43]
timγaq 'throat' [56]
the bow' [10]
tüp- 'bottom' [2]
ulun 'arrow shaft' [30]
utuγ 'a broad strap on the left side of the saddle' [25]
ün 'rise! (?)' [53]
yan 'the socket or tips of the hipbone' [67]
yapi 'saddle blanket' [19]
yarin 'shoulderblade' [58]
yasiq 'bow case' [4]
yän 'body' [93]
yiγirγoq '?' [6]
yig 'bit [of the bridle]' [14]
yildi 'descended (?)' [51]
yiŋγaq 'cheekbone' [45]
yit 'pupil of the eye' [39]
yoda 'thigh' [71]
yumur 'caecum of an animal' [83]
yuŋaq 'small hair' [42]
yügün 'bridle' [11]
yük- 'load' [7]
yüräk 'heart' [75]
yürgek '?' [89]
yürüm 'white' [40]
yüz- '(sur)face' [63, 68]



P 2892 By courtesy of the Bibliothèque Nationale, Paris.

Kultische Festmähler zum magischen Schutz Neugeborener in Baschkirien

von

JÓZSEF TORMA – F. G. HISAMETDINOVA

Szeged

Die Neugeborenen in Baschkirien genießen bis zum Alter von 40 Tagen in erhöhtem Maße Schutz gegenüber schadenden Geistern (*yendär, yawid zattar, yen-päreydär*), dem Kinder austauschenden (*almastirilgan bala* „ausgetauschtes Kind") Teufel (*saytan, pärey*) sowie dem bösen Blick (*küd teyew*). Deshalb:

- läßt man sie nie allein im Zimmer;
- vermeidet man unter bestimmten Bedingungen (mit einigen Ausnahmen) Gäste zu empfangen; wenn doch ein Fremder unerwartet ins Haus tritt, wird das Kind zugedeckt;
- legt man es im Badehaus (*munsa* „Sauna") niemals nieder, sondern gibt es von Hand zu Hand;
- lobt man nicht seine Schönheit, kleidet es nicht schön, sondern eher umgekehrt wird es mit Ruß verunstaltet, bespuckt und bekommt einen schmähenden Namen (*aldastiriw* „Reinfall, Irreführung");
- werden verschiedene magische Zaubereien mit dem Kind durchgeführt;
- markiert man das Kind mit verschiedenen Gegenständen (*irimlaw*), usw.

(Ausführlicher siehe: Torma – Hisametdinova 1990.)

Dieser kontinuierliche Schutz wird periodisch mit der mit bestimmten Anlässen verbundenen Magie verstärkt. Mit diesem Schutz wird auch die Entwicklung des Kindes im Auge behalten und gesichert. Diese Anlässe sind meistens mit festlichen Mählern verbunden, welche auch eine opferdarbietende Rolle spielen. Dadurch soll für das Kind die Schutznahme durch die Geister erreicht werden.

Deshalb halten wir es für zweckmäßig, wenn wir den sich periodisch wiederholenden, magischen Schutz des Neugeborenen als Teil der kultischen Festmähler behandeln.

Was den Namen und den Zeitpunkt der festlichen Anlässe betrifft, ergibt dies im Moment ein recht trübes Bild, da heute schon einige zusammengeschmolzen sind, ihre Namen vertauscht werden oder ein und dasselbe Fest in verschiedenen Gegenden verschiedene Bezeichnungen hat (Fatyhova 1984, 12). Mit der Bestimmung des ursprünglichen Zeitpunktes der Feste ist jedoch mit Hilfe unserer Fakten die Zahl der sich periodisch wiederholenden, stärkenden Feste, des Empfangs von Gästen und kultischen Festmählern entwirrbar. Es scheint, daß es sich um sieben handelt. Und zwar:

1. das Fest unmittelbar nach der Geburt;
2. das im Kindesalter von drei Tagen gehaltene Fest;
3. das im Kindesalter von sieben Tagen gehaltene Fest;
4. das im Kindesalter von vierzig Tagen gehaltene Fest;
5. das Fest des ersten Zahndurchbruchs;
6. das Fest nach den ersten gelungenen Schritten;
7. das im Kindesalter von ein paar (drei, fünf) Jahren gehaltene Fest.

Bei der Auswahl der Zeitpunkte erscheinen die auch in anderem Zusammenhang vorkommenden magischen Zahlen 3, 7 und 40. Es scheint eigenartig, da die 9 nicht unter ihnen ist. Wir können jedoch nicht mit aller Bestimmtheit sagen, daß es nur soviel mit kultischen Festessen verbundene Anlässe gibt, die im Dienste der Magie des „periodischen" Schutzes stehen. Wir wissen zum Beispiel auch, daß dem *ersten Nägelschneiden* und dem *ersten Haareschneiden* eine besondere Bedeutung zugeordnet wird. So beträgt die Zahl der periodischen, stärkenden Anlässe schon neun. Diese Zahl ist die häufigste in der baschkirischen Zahlenmystik.

Da uns Fakten über die zum ersten Haare- bzw. Nägelschneiden bindenden Festmählern fehlen, sind wir gezwungen, diese zwei Anlässe unter den kultischen Festmählern wegzulassen. Auch darüber, ob nach der ersten Fütterung oder dem ersten Saunabesuch extra kultische Mähler gehalten werden, fehlen uns die Angaben. Deshalb wird die erste Fütterung und das erste Bad von uns im

weiteren mit den Obliegenheiten der Geburt und des darauf folgenden Festmahles behandelt.

Auch im Zusammenhang mit der Zahl 40 können Zweifel aufkommen. In einigen Bezügen spielt nämlich nicht die vierzig, sondern die einundvierzig eine Rolle in der baschkirischen Zahlenmystik.

Wenn ein Gast sich im Haus aufhält, kocht nach eigener Erfahrung die ganze Zeit Wasser im Samowar, dem wichtigsten Erfordernis jeder (gemeinsamen) Mahlzeit. Ohne Unterbrechung trinkt man von früh bis abend Tee, bzw. beginnt immer wieder von neuem. *Böryändä tuygas higeḑ sinyaq säy esergä käräk.* „In Börjen muß man nach der Sättigung neun Tassen Tee trinken", – sagt man in der Gegend Baschkiriens, in der sich die Bräuche am besten bewahrt haben. Der Teesatz aus der Tasse des Vaters spielt bei der Abwehr des bösen Blickes, die Untertasse bei der Heilung einiger Krankheiten eine Rolle. Ein Gast, die in der die Kindesentwicklung sichernden Magie einen zentralen Platz einnehmende Hebamme, nimmt auch aktiv an allen der Geburt folgenden Ereignissen teil.

Bei den Festmählern trägt man immer eine große Auswahl von Gerichten auf, aber zwei müssen unbedingt auf den Tisch:

- in heißem Fett gebratene Mehlspeisen (verschiedene Sorten von Eier- und Pfannkuchen);
- Hirsebrei (*butqa*).

Auf den Geruch des Fettes sammeln sich außer den Hausgeistern die Seelen der Toten, sättigen sich und kehren beruhigt zurück. Die Toten aus dem eigenen Hause besuchen immer Freitag abends die Ihren. Besonders dann muß man sich auf ihren Empfang mit Eierkuchen und Nägeln aus Holz in der Wand vorbereiten. Auf Eisennägel lassen sie sich nicht nieder, deswegen fertigt man für sie Nägel aus Holz an. Wenn Freitag abends kein heißer Fett-Geruch im Haus ist, gehen die Geister weinend „zurück". Deshalb werden Freitag abends überall Eierkuchen gebraten. Auch bei der Ankunft und Abfahrt eines Fremden (vor allen Dingen am frühen Morgen, wenn der Zug vor der Morgendämmerung abfährt) vergißt man es nicht, da der Gast, besonders der Fremde, fremde Geister mit sich bringt. Und weil der Hahn noch nicht gekräht hat, schwirren die Geister und die Seelen der Toten noch im Haus her-

um. (*Ätäs qisqirgansi yen yöröy* „vor dem Hahnenkrähen geht der Geist herum" – sagt man in *Hörgäy awili* im *Mäläwed rayoni*. In *Batal awili* (*Ucali rayoni*), einem bis heute in einer wunderbaren Geisterwelt lebenden Dörfchen, wird über Nacht sogar der Spiegel verdeckt, da unter den Toten der Familie eine herumschweifende, über Nacht dortgebliebene (nostalgisch veranlagte) Seele auf diesem die Nacht verbringen könnte und nachts den Hausbewohnern im Traum erscheinen würde.

Der heiße „Fettgeruch" ist der Geruch heißen Fettes, im Prinzip der Geruch heißer Butter, da man mit Butter brät. Unter den Boden des zu bauenden Hauses wird auch ein Töpfchen Butter eingebaut (*Soqraqli awili, Sismä rayoni*). Diese Butter wird *idän mayi*. „Fußbodenbutter" genannt.

Ein anderes wichtiges Gericht ist der Hirsebrei (*butqa*). Dieses aus vielen winzigen Körnern bestehende Gericht verkörpert, wie anderswo die Linsen oder der Reis, Fruchtbarkeit, Gutglück, Fülle, Reichtum, Zuwachs, Segen, Vervielfachung.

Es gibt mehrere Feste, welche in ihrem Namen das „Brei" bedeutende *butqa* enthalten, zum Beispiel *qarga butqahi* „der Brei der Krähe" (mit anderem Namen: *qarga tuyi* „die Hochzeit der Krähe"). Dies ist eines der archaischsten Fruchtbarkeitsfeste im Frühling. Bei diesem ausschließlich von Frauen und Kindern organisierten und durchgeführten Fest wird vom Mahl übriggebliebener Brei (es muß welcher übrigbleiben!) auf Bäume und Stammklötze geschmiert (Nagaeva).

Beim im Kindesalter von 7 Tagen gehaltenen Fest speisten irgendwann nach den Männern die Frauen extra. Das Mahl der Frauen nennt man *bäpäy butqahi* oder *bäpäs butqahi* – „der Brei des Neugeborenen". Schlußfolgernd daraus knüpft sich die mit dem Hirsebrei verbundene Magie zu den Frauen.

Im Zusammenhang mit den Mahlzeiten gibt es zahlreiche Bräuche, Vorschriften, Verbote und Regeln. Zum Beispiel darf man das Fleisch nicht mit dem Messer oder den Zähnen berühren, sondern es muß mit den Fingern von Knochen gelöst werden.

Beim Austeilen von Geflügelfleisch werden am Tisch folgende Worte gesprochen (*tabinda qoš ite öläškändä äytälä torgan hüd*):

Qiddarga – qanat,	Den Mädchen – den Flügel,
Malaydarga – ayaq,	Den Jungen – das Bein,

Huzaga – baş,	Dem Gastgeber – den Kopf,
Qatinga – tüş,	Der Frau – die Brust,
Qunaqqa – qoyroq mayi,	Dem Gast – den Zipf.

(Nädersina 1983, 6.)

Erklärung: Qiddarga – qanat, – qiddar ultirip qalmanin „Den Mädchen den Flügel, damit sie nicht unverheiratet bleiben (sondern aus dem Elternhaus herausflattern)";

malaydarga – ayaq, ir-bala il-don' 'ya gidhen – tigände anlata „den Jungen das Bein, die Jungen sollen in die Welt hinausgehen – das bedeutet das". Im wesentlichen drückt die andere Erklärung genau das Gleiche aus: „die Jungen sollen in die Fußstapfen ihrer Väter treten;"

huzaga – baş „dem Gastgeber den Kopf", weil er das Familienoberhaupt ist;

qatinga – tüş „der Frau die Brust", weil sie die Familie ernährt;

qunaqqa qoyroq mayi „dem Gast den Zipf", als fettigsten und – nach Vorstellung des Volkes – zugleich nahrhaftesten Bissen.

1. *Die Geburt und das unmittelbar darauffolgende Festmahl*

Um den Zeitpunkt der Kindesgeburt herum häufen sich die dem Kind magischen Schutz gebenden Tätigkeiten und die sich ihnen anschließenden festlichen kultischen Mähler, die dann stufenweise abnehmen. Das Zusammenfallen dieser Feste wird auch dadurch verursacht, daß sich an manchen Orten die Mähler Tage lang hinziehen und somit fast zusammenschmelzen. M. Kärim schreibt in einem seiner Romane (1981) über ein Mahl unmittelbar nach einer Geburt, welches sich 1 Woche lang hinzog (siehe weiter unten). Die folgenden Obliegenheiten gehören dermaßen zusammen, daß nach ihnen das erste Festmahl mit kultischem Ziel folgt:

- Die Schwangerschaft und die Geburt selber;
- das erste Bad des Neugeborenen;
- die erste Fütterung des Neugeborenen; und
- die Durchführung der Obliegenheiten mit der Fruchthülle.

Wir kennen mehrere Bezeichnungen für das um die Geburt des Kindes herum durchgeführte Fest. Unter ihnen paßt *kendek säye*

„Nabeltee" am besten zum ersten magischen, stärkenden Festmahl. Zum Beispiel ist die baschkirische Bezeichnung für Hebamme auch *kendek inäye* „Nabelmutter" (eigene Sammlung und Kiräy Märgän 1976, 60) oder *kendek äbeye* „Nabelmütterchen" (Kärim 1981, 9; BRS 252b). Am ersten Fest nehmen nur drei Personen teil: die Hebamme, die beim Waschen helfende Frau (*hiw inähe* „Wassermutter") und die Schwiegermutter der gebärenden Frau.

(Alle sind, zumindest nach den Generationsstufen in den Verwandtschaftsnamen der Baschkiren, alte Frauen!)

Symbolisch können wir also sagen, daß dieses Fest nach dem Durchschneiden der Nabelschnur gefeiert wird. Im schon erwähnten Roman von M. Kärim wird es als zu Ehren der Hebamme gegebenes Fest gewertet (siehe auch weiter unten).

a) *Die Geburt*

Die Hebamme begleitet ihre wichtigen Aufgaben selbst mit einem magischen Text. Während des Wartens auf das Kind spricht sie (*kendek inähenen bala kötkändä äytkäne*):

Tugid ayda – tulgandin,	Neun Monate lang bist du gereift,
tugid köndä – bolgandin,	in neun Tagen bist du geworden,
Kendek inän – mine bel,	Wisse: ich bin deine Nabelmutter,
Basin menän – yenel kil.	Mit dem Kopf (voran) komme leicht.

(Kiräy Märgän 1976, 60.)

Die Schwangerschaft dauert neun Monate. Diese Zahl ist gleichzeitig die am häufigsten vorkommende in der baschkirischen Zahlenmystik. Das Wort *ay* bedeutet einerseits „Mond", andererseits auch „Monat". Die Bedeutung des Wortes *kön* ist „24stündiger Tag" oder „Tagesperiode" (im Gegensatz zur „Nacht"), kann aber auch als „Sonne als Himmelskörper" vorkommen. Für letztere Bedeutung wird als Synonym *qoyas* benutzt.

Kiräy Märgän stellt folgende Zeilen als ebenfalls von der Hebamme gesprochene Worte dar:

Minen ayagim yenel –	Mein Bein ist leicht –
Ayagimdi taldirma.	Schläfere mein Bein nicht ein.

Tön aştirip qaldirma,	Wecke mich nachts nicht auf, da ich dich füttere,
Bütän inäy aldirma.	Bringe nicht deine/die ganze Mutter um.

(Kiräy Märgän 1976, 61.)

In unserer Sammlung (*Yuldas awili, Uçali rayoni*) wird dieser Zauberspruch (*hamaq*) wortwörtlich von der Mutter gesagt. Ich denke, daß er seinem Inhalt entsprechend (Beinschmerzen, nächtliches Hungergefühl) besser zur schwangeren Frau als zur Hebamme paßt.

Unter den sich auf die schwangere Frau beziehender Vorschriften sind uns noch folgende bekannt.

Sie darf alles essen, was sie möchte, ansonsten wird ihr Kind eine Mißgeburt (Gumarov 1980, 130).

Nur zwei Verbote beziehen sich auf sie:

- sie darf kein ungekochtes Wasser trinken, damit ihr Kind nicht im Wasser ertrinkt;
- sie darf nicht zu lange am offenen Fenster sitzen, da ihr Kind sonst später im Feuer verbrennt (Gumarov 1980, 130).

Die magische Vorbeugung ist im Zusammenhang mit den Verboten vollkommen verständlich, jedoch möchte ich noch hinzufügen, daß sowohl das Wasser als auch das Feuer als gefährliche „pathogene" Plätze gelten: das Wasser als Aufenthaltsort des *sarpiw* genannten gefährlichen Krankheitsdämons, das Feuer als Aufenthaltsplatz des Cholera verursachenden „Epidemiedämons" (Torma 1988).

Ein weiterer, durch die auf die Geburt wartende Hebamme gesprochener Zaubervers klingt so:

Beräw bulhan, berägäy bul,	Wenn du allein bist, sei hervorragend,
Ustan alip alga tul.	Von Faustgröße begonnen, fülle den Bauch (der Mutter)!
Hiliw bulhan, tiyiw bul,	Wenn du ein Mädel bist, sei sanft,
Mirdam bulhan, qiyiw bul.	Wenn du ein Bürschchen bist, sei mutig!
Ul buhan, udaman bul,	Wenn du ein Junge bist, sei ehrenwürdig,

Ustan alip alga tul.	Von Faustgröße begonnen, fülle den Bauch (der Mutter)!
Duttarindi kötöp al,	Deine Freunde empfange entgegenkommend,
Dosmanindi yetep al.	deine Feinde halte nieder!

(Kiräy Märgän 1976, 61).

Die Zwillingsgeburt wird als Glück, als Zeichen der Gunst betrachtet. In Kärims Roman gibt dies die Hebamme dem Vater kund:

– *Höyönsö, Yomagol! – tine ul, toratas, tötlö, helkenmäydä.*
– *Kem bar! – Tegehe ä tigänse Olo inäyemden aldina kilep tedlände.*
– *Ike uli.*
– *Ikäw? Ber yulimi? Ninä ikäw? Ikensehe ni isemle? Olo inäyem kölöp ük yebärde:*
– *Itär, beräwgä qaraganda ikäw yaqsiraq ta ... Isemenä genä qalgas, unihin tabirhin inde.*
– *Eye, eye, yaqsiraq, ikäw yaqsiraq. Isemen tabirbid. Allahi äkbär! – Tedlängän köyö ul doga qildi. – Höyönsöhönä, inäy, hinä ber hariq. Yuq, ike hariq! Allahi äkbär! – Ike quli menän yänä biten hiypani*
– *Ariq attin, kügäne kin, time. Sasma! Ber bäräs birhän, hattin asqan.*
Bedden estä bil häl – igedäktärde äytäm – bari ikense tapqir gina buldi. Bürehe olono Qara Yomagoldon!

„– Freudenbotschaft, Jomagol! – sagte sie (die Hebamme dem Vater) unerschütterlich wie ein Götzenbild (vor der Tür stehend).

– Was ist es geworden? – er kniete vor meiner älteren Mutter (= die ältere Frau des Vaters des Schriftstellers, nicht die wahre Mutter) nieder (der auf die Nachricht nervös wartende Vater), noch bevor sie etwas gesagt hätte.

– Zwei Jungen.

– Zwei? Auf einmal? Wie heißt der andere?

Meine ältere Mutter brach in ein Gelächter aus:

– Du Dummkopf! Zwei sind besser als einer ... Er hat nur noch keinen Namen. Du wirst schon einen finden für ihn!

– Ja, ja, besser, zwei sind besser! Einen Namen finden wir dann für ihn! Allah akbar! – Knieend sprach er ein Gebet.

– Für die gute Nachricht, meine Mutter, ein Schaf für dich! Nein, zwei Schafe! Allah akbar! – Mit seinen zwei Händen strich er sich erneut über sein Gesicht.

– Nicht umsonst sagt man: Magere Pferde haben großen Appetit. Sei kein Narr! Ein Lamm reicht vollkommen!

In unserer Praxis ist so etwas – ich spreche über die Zwillinge – nicht mehr als zweimal vorgekommen. Der Wolf schrie für Kara Jomagol! (= Was hat er bloß für ein Glück, dieser Kara Jomagol!)." (Kärim 1981, 15., in der ungarischen Übersetzung: 20–21.)

Das Wolfsgeheul ist ein günstiges Zeichen und bedeutet Glück, im Gegensatz zum Hundewinseln, welches ein Vorzeichen des Todes ist.

Ein weiterer, ebenfalls von der auf den Beginn der Geburt wartenden Hebamme gesprochener Zaubervers legt ausführlich die günstigen Folgen einer Zwillingsgeburt dar: es ist ein „Gleichgewicht", wenn der eine Zwilling ein Junge, der andere ein Mädchen ist; die Zwillingsschwangerschaft ist nicht schwerer, schützt aber vor dem bösen Blick; sie gibt dem Haus und der Sippe Fruchtbarkeit und ruft die Vermehrung des Tierbestandes hervor; sie sichert der Mutter viel Milch; zusammenfassend findet die Mutter durch ihn im Honig die „Seele des Glücks" (*qot*).

Igeď birhäń, tigeď bir	Wenn du Zwillinge gibst, gib sie gleichförmig,
Bere hiľiw, bere ir.	der eine Mädchen, der andere Mann.
Igeď imgäk hanalmay,	Zwillingslast macht nichts,
Yat küď menän qaralmay.	Man hat nichts dagegen.
Igeď tiwhań, tigeď tiw,	Wenn du Zwillinge gebärst, gebäre sie gleichförmig,
Bere bikä, bere ul,	der eine Frau, der andere Junge,
Igeď tabiw yortta bar,	Zwillingsgeburt ist im Haus,
Yortta tügel, zatta bar,	Nicht im Haus, in der Sippe,
Atań tirläp mal tabir,	Dein Vater findet ausgeschwitzt die Habe,
Tere itkänen qoro itmäť.	Dem Leben gegeben worden ist, wird nicht im Stich gelassen.
Äsäń baldan qot tabir,	Deine Mutter findet im Honig Glück,
Kizägeyende qorotmat.	Läßt dein Mäulchen nicht trocken.

(Kiräy Märgän 1976, 61.)

Nach der Ankunft des Kindes sagt die Hebamme folgendes:

Balahi bar – maḍahi bar,	Wer ein Kind hat, der hat Sorge,
Ber uttaptay uli bar.	Sie hat einen faustgroßen Jungen.
Yiltir-yiltir küde bar,	Er hat glänzende, funkelnde Augen,
Aḍäm tötlö yödö bar.	Er hat ein menschliches Gesicht.
Tefü-tefü, yuq ikän,	Pfui, pfui, er hat keinen,
Maqtar yere yuq ikän.	er hat keinen lobenswerten Platz.
Balahi bar-qoto bar,	Wer ein Kind hat, der hat Glück,
Hikerterlek k ... bar.	Es hat einen hüpfenden H(intern).
Baṣqinahi yaltiray,	Sein Köpfchen leuchtet,
Irendäre qaltiray.	Seine Lippen zittern.
Tefü-tefü küḍenä,	Pfui, pfui, in deine Augen,
Küḍ teymähen üḍenä.	soll der böse Blick nicht gelangen.

(Kiräy Märgän 1976, 61.)).

Der Zauberspruch ist sehr vorsichtig: zuerst wird ein paar Zeilen lang mit Verhalten gewürdigt, wie hübsch das Kind ist, später schützt die Hebamme das Kind vor dem bösen Blick, indem sie das Kind bespuckt und schmähende Worte sagt (*aldaştiriw* „Irreführung").

Eine andere Variation:

Balahi bar – maḍahi bar,	Wer ein Kind hat, der hat Sorge,
Ber ay hinli qiḍi bar.	Sie hat ein mondförmiges Mädchen.
Yiltir-yiltir küde bar.	Es hat glänzende, funkelnde Augen.
Keşe qiḍigir yödö bar.	Es hat ein interessantes Gesicht.
Tefü-tefü, buş ikän,	Pfui, pfui, es ist leer,
Qiḍigir yere yuq ikän.	es ist nichts darauf, was Interesse hervorrufen könnte.
Balahi bar – qiḍi bar,	Sie hat ein Kind, sie hat ein Mädchen,
Qiḍ tapqan tip dani bar.	Es ist ihr Ruhm, daß sie ein Mädchen geboren hat.
Qiḍi barḍin – naḍi bar,	Wer ein Mädchen hat, hat einen Grund zum Verwöhnen,
Batip kilgän tuyi bar,	In seinem Haus ist eine Hochzeit in Sicht,
Bata tire tuni bar.	Es hat einen Brautpelz aus Fuchspfoten.
Tefü-tefü, naḍi yuq,	Pfui, pfui, zum Verhätscheln gibt es keinen Grund,

Küd̲ tösörlök yere yuq.	Es gibt auf ihr keine Stelle, welche vom bösen Blick getroffen werden kann.
Qid̲im, qid̲im, qid̲ kes̲e,	Mein Mädchen, mein Mädchen, Mädchen,
Qid̲ima kiler yöd̲ kes̲e,	Zu meinem Mädchen kommen 100 Männer,
Yöd̲ kes̲enen̲ arahi̲nan,	Von den hundert Männern
Ali̲p kiter ber kes̲e.	nimmt sie einer mit.

(Kiräy Märgän 1976, 61–62.)

Der letzte Abschnitt wurde von Kiräy Märgän wahrscheinlich aus dem zum *bis̲ek tuyi̲* gehörenden Folklorestoff hierher eingemischt (siehe weiter unten bei den Ausführungen über das im Kindesalter von 40 Tagen gehaltene Fest).

In diesem Vers erscheint ein weiterer Festmahlname: *bat̲i̲p kilgän tuy(i̲)* „abtretende Hochzeit". Dieses Festmahl wird am Haus des Bräutigams gehalten, wenn die Braut dort eintrifft und vom mit der Mitgift beladenen Wagen abtritt. Da über die Geburt eines Mädchens die Rede ist, deutet die Hebamme auf die spätere Brautschaft des Mädchens hin.

Mit *bat̲a tire tun(i̲)* „Abtrittswolfspelz" ist jener Pelz gemeint, auf welchen die Braut beim Absteigen von der Kutsche tritt. Es ist ein Pelz aus Wolfs- oder Bärenhaut oder ein dies imitierender, umgekrempelter Schafspelz. In unserem Material weisen wir hier das erste Mal auf die (Säuge) – Totemtiere hin; der umgedrehte Schafspelz kommt öfters in unserer Sammlung über Bräuche bei ostbaschkirischen Hochzeiten vor. Am prägnantesten kommt es im *tuy horaw* „Festmahlbitte" genannten Brauch vor, welcher meiner Meinung nach bis jetzt selbst im Baschkirischen noch nicht niedergeschrieben wurde. Sein Name wird vor uns auch nicht in der Fachliteratur erwähnt.

b) *Erstes Bad in der Sauna*

Beim ersten Mal wird das Kind in leicht gesalzenem Wasser gebadet. Gumarov hält das für einen vernünftigen Schutz gegen Hautkrankheiten (Gumarov 1980, 131). Meiner türkischen Sammlung nach werden jedoch 40 Kieselsteine in das erste Badewasser des

Neugeborenen geworfen, welche aber nicht mehr direkt vor den Hautkrankheiten schützen können.

Während des ersten Saunaaufenthaltes (*balanı̣ munsaga̲ indergändä* oder *balanı̣ munsa kertkändä äytkäne*) sagt die Hebamme folgenden Vers, während sie das Kind tätschelt (*balani munsala sapqanda kendek äbäy äytä*), um damit das Kind vor schlechten Geistern zu schützen und um seine Gesundheit zu erhalten (*balanı̣ yawı̣d zattarḍan qursalawḍı̣ unı̣n hawlı̣gı̣n haqlawḍı̣ magsat itep quygan*):

Sap, sap, munsa taşı̣,	Schlägt, schlägt, Saunastein,
büränä başı̣.	Hauptbalken.
Ayı̣w balahı̣, büre balahı̣	Kind das Bären, Kind des Wolfes,
Ayı̣wḍay agay bul,	Sei so ein Onkel wie der Bär.
Büreläy babay bul	Sei so ein Väterchen wie der Wolf,
Atayı̣n qı̣rqqan utı̣n tügel.	Das ist kein von deinem Vater geschnittenes Feuerholz.
Inäyeṇ yaqqan munsa,	Von deiner Mutter geheizte Sauna,
Sap, sap, sap.	Schlägt, schlägt, schlägt.

Hier erscheint wiederum der Bär (*ayı̣w*) und der Wolf (*büre*), denen das Neugeborene ähneln muß. Die Hebamme stellt den Vater hinter die Totem-Urahnen.

Den obigen Zauberspruch schrieben wir in *Yuldaş awı̣lı̣* (*Uçalı̣ rayonı̣*) nieder, die nächste „protokollarische" Vorstellung jedoch in *Yakup awı̣lı̣* (*Qarıḍel rayonı̣*):

Ätäyne ätäy tip äyt.	Deinen Vater nenne deinen Vater
Inäyne inäy tip äyt.	Deine Mutter nenne deine Mutter
Bay däwlätle bul,	Werde wohlhabend,
Bay bul, häreş qı̣l	Werde reich, (?) mache deine Reisekosten,
Mineṇ qulı̣m tügel,	Das ist nicht meine Hand,
Ğäyşä, Fatima qulı̣.	Ğäyşäs und Fatimas Hand.

Der Begriff *häreş qı̣l* „mache Reisekosten" ist hier störend, auch rhythmisch würde hierher besser *häreşheḍ bul* „auf der Reise sollst du keine Kosten haben" passen.

Aus Freude über die Ankunft des Neugeborenen wird die Sauna eine Woche lang warm gehalten (*bäpes munsahı̣* „Sauna des Neugeborenen") und die Hausbewohner baden jeden Tag. Das Wasser

hat säubernde (= geistervertreibende) Kraft, das Schlagen mit der Rute in der Sauna fördert das Wachstum (siehe weiter unten).

Von den zwei aus unserer eigenen Sammlung stammenden Sprüchen führt Kiräy Märgän eine Variation des ersten an:

Sap, sap munsa taşı,	Schlägt, schlägt, Saunastein,
Büränä başı,	Balkenhaupt,
Ayıw balahı,	Kind des Bären,
Büre balahı.	Kind des Wolfes,
Ayıwday köslö (b)ul,	Werde so stark wie der Bär,
Büreläy ütker bul,	Werde so flink wie der Wolf,
Qarsıgalay otqor bul,	Werde so empfindlich wie der Habicht,
Atayın vatqan utın tügel,	Das ist kein von deinem Vater gebrochenes Brennholz,
Asäyen yaqqan munsa tügel,	Das ist keine von deiner Mutter geheizte Sauna,
Sap, sap, sıpıldama.	Schlägt, schlägt, piepe nicht!

(Kiräy Märgän 1976, 62.)

In der letzten Zeile wird zum ersten Mal in unserer Sammlung auf die bei den Baschkiren sehr verbreiteten Totemvögel verwiesen.

c) *Die erste Fütterung des Kindes*

Beim baschkirischen Stamm der *Kübäläk* schrieben wir ein von diesem Thema handelnde Gespräch zwischen einer alten Frau und ihrer erwachsenen Tochter nieder (*Yanı Abzaq awılı, Ucali rayonı*):

Bäpäy tıwgas ber-ike sägät ütkäs balanı awıddandıralar.	Ein-zwei Stunden nach der Geburt wurde *das Kind gefüttert.*
Berense rızıq täme qaptıralar.	Es wurde mit dem ersten Essen gefüttert.
Sunıhan sunda kendek inähe awıddandıra inde.	Damals fütterte die Hebamme.
– *Nisek awıddandıra?*	– Wie hat sie *gefüttert*?
– *Qaymaq asata. Qaymaq*	– Sie fütterte es mit Rahm. Sie

tirnay birgäyne.	strich ein bißchen Sahne ab.
– *Qawirhin menän nislätä tinen äle.*	– Was hast du eben gesagt? Was hat sie mit der Vogelfeder gemacht?
– *Qawirhin menän tadarta inde awidin.*	– Mit der Feder säuberte sie den Mund (des Kindes).
Anihi hiw menän, anan hun qaptira.	Mit Wasser. Danach fütterte sie es mit Rahm.
Qayhihi qaymaq qaptirip sasatqandar.	Manches blies den Rahm beim Füttern aus.
Qayhi bala asamay torgan bulgan.	Manches Kind wollte nicht essen.
Ä hin asamay inde	Auch du hast nicht gegessen!
Sunan asanin da, atayin:	Dann hast du gegessen, dein Vater sagte auch:
– *O-o-o! Asap yata äle ul – tigäyne.*	-O-o-o' Sie ißt, und wie!
Sunan asatip bötkändän adaq ber ad yattiqmi, yuqmi, ilay bastanin.	Dann, als ich das Stillen beendete, legten wir uns ein wenig hin oder auch nicht, und du begannst (von neuem) zu weinen.

Zwei Motive aus diesem Gespräch möchte ich besonders hervorheben: den Rahm (*qaymaq*) und die Vogelfeder (*qawirhin*). Der Sammelbegriff für Milchprodukte ist im Baschkirischen *höt-aq* (vgl.: *höt* „Milch", *aq* „weiß"). Die „weißen" Produkte sind sehr wichtig beim Schutz gegen Geister. Zum Beispiel darf man einem Baum, in dem der Blitz eingeschlagen hat, nicht mit Wasser, sondern nur mit Milchprodukten gießen. Der Rahm (*qaymaq*) ist z. B. auch bei der Heilung der *birtek* genannten Krankheit (Hüftschmerzen) wichtig.

Die Feder weist hingegen auf eine weitere wichtige Gruppe der Totem hin: die Vögel. Jeder baschkirische Stamm hat außer seinen Säugertotem auch einen Vogeltotem. *Der Bär* und *der Wolf* sind sozusagen gesamtbaschkirische Totemtiere. Außerdem kommen manchmal solche Totem wie die Schlange (*yilan*) und der „Waldmensch" (*süräle*) vor; der Name eines ostbaschkirischen Stammes ist *kübäläk* „Falter, Schmetterling". Doch zur Identifikation aller baschkirischen Stämme dient außer einigen anderen Motiven (wie z. B. das Stammeszeichen-*damga*) der „Stammesvogel". Unter den

Vögeln kommt besonders oft der Kranich (*torna*; schon bei Ibn Fadlan) vor.

In unserem Material beruhigt die Hebamme beim Baden das Kind, das wahrscheinlich weint: *sap, sap, sipĭldama* „schlägt, schlägt, piepe nicht".

d) *Die Obliegenheiten in Verbindung mit der Fruchthülle*

Dieses erste Fest ist mit der Hebamme und auch mit der Fruchthülle verbunden. Für die Fruchthülle gibt es mehrere baschkirische Namen: *börkänsek* „Frauenschleierkleid", *külmäk* „Hemd" und *yödlök*. Das dritte Synonym hat in der Namensgebung Bedeutung. Mit seiner Etymologie hat man sich bis jetzt noch nicht beschäftigt. Unserer Meinung nach kann seine Bedeutung „Antlitz" sein, was eine Bezeichnung ist. Vielleicht ist damit die Schutzmaske der Göttin Umaj gemeint. Auf alle Fälle verbindet Potapov in einem 1973 erschienenen Artikel den Placentakult der Türken mit der Göttin Umaj, doch sehr beredt sind auch die baschkirischen Bräuche im Zusammenhang mit der Bestattung der Fruchthülle.

Fatyhova (1984, 38–39) beschreibt einen verbreiteten Brauch, da damals alles, was bei der Kindesgeburt mit dem Körper zusammenhängt, sorgsam behandelt und zur Seite gelegt wurde.

Die Fruchthülle wurde mit den Menschenbegräbnissen erinnernden Zeremonien bestattet. Von Gebeten begleitet, wurde sie – wie eine Leiche – gewaschen, in ein Grabtuch (*käfen*) gewickelt, dann in einen Bastschuh gesteckt und an von Menschen selten betretenen und für Tiere unerreichbaren Plätzen (Friedhof, Keller, unter dem Hausfundament, unter dem Zaun) begraben.

Unserer eigenen, vom baschkirischen Stamm der *Kübäläk* stammenden Sammlung zu Folge wurde die Fruchthülle in den Fluß geworfen. (Der Fluß, das Wasser ist ein heiliger Platz!)

Die in der Hülle erfolgte Geburt (*börkänsek menän tĭwgan keşe*) wird entweder als besonderes Zeichen oder als Glück betrachtet. Man interpretierte es so, daß das Kind Schutz genießt. Einem solchen Kind gibt man gewöhnlich einen Namen, welcher die Silbe *yöd* enthält. Z. B.: *Yödlöbay „yödlök (= börkänsek) menän tĭwgan"*, beziehungsweise nach der Erklärung Kusimovas: *Yödlöbay* „in der Hülle geborener Junge" (BI, 49). Eine solche Hülle trocknete man und nähte sie dann in Dreiecksform (*betew*) in einen Lappen, wel-

cher dann als Amulett aufbewahrt wurde. Dieses bringt dem Besitzer immer Glück. Doch nicht unbedingt der in der Hülle geborene Mensch bewahrte diese auf, sondern er konnte sie an andere weitergeben, z. B. an den Vater (Fatyhova 1984, 39).

Die Bräuche im Zusammenhang mit der Bestattung der Placenta passen in die Reihe von Vorstellungen über die Teilbarkeit der Seele. Im Dorf *Yaṇi Abzaq* (*Beloret rayoṇi*) wollte sich ein zum *Kübäläk*-Stamm gehörender, 72 Jahre alter Mann nicht von mir fotografieren lassen und berief sich darauf, daß nach seinem Tode das Foto die Hälfte seiner Seele verlangt. Und wenn man viele Fotos von ihm macht, wird sich seine Seele in so viele Teile teilen, daß ihm selbst keine übrig bleibt.

In baschkirischen und auch ungarischen Volksmärchen sind solche Motive bekannt, daß ein Körperteil des Märchenheldens, z. B. drei Tropfen seines Blutes (solange sie nicht trocknen), diesen verkörpern kann, um damit die Verfolger des Märchenheldens irrezuführen.

Die Fruchthülle und andere bei der Geburt ausgestoßene Stoffe (Fruchtwasser, Blut) werden genauso behandelt, als ob darin ein Teil der Seele des Neugeborenen ist. Das Gleiche bezieht sich auf die ersten abgeschnittenen Haare und Nägel. Auch bei uns wird gewöhnlich das erste abgeschnittene Haar, der erste ausgefallene Milchzahn usw. aufbewahrt, doch nur als Erinnerung. In Ungarn gibt es bereits keine Beziehungen mehr zwischen jenen Vorstellungen und diesen Bräuchen.

e) *Das erste Festmahl*

Nach Beendigung all dieser Handlungen folgt nun das erste Festmahl. Dies können wir am anschaulichsten mit einem Romanausschnitt illustrieren.

In M. Kärims Roman beschreibt ein kleiner Junge, ein Verwandter der Hebamme, folgendermaßen das zur Freude über die Geburt des Kindes (und dessen Schutz) gegebene Fest:

Bäpes tiwgan yortqa, uniṇ mölkätleme, mölkäthedme buliwina qaramattan, ikense köndö ük hiy agila baslay. Kürse-külän, tugan-tiwmasa, duṭ-iṣ, taniṣ-beleṣ qatindar, tiṇdäştär, ahirättär, qodagiy-qodasalar bala äsähenä küstänäs tasiy. Beräwdär – qidiw tabala qoymaq, ikenselär – bäleṣ, ösönsölär – qittibiy, dürtenseler tultirgan tawiq, bi-

senseler – qatlama, altınsılar – bawırhaq, yetenselär ... tağı ällä nämälär, ällä nämälär kilterä. Här kem ḥälenän kilgänensä lä, artığın da tırıştıra, üḍendä bulmağandı kürşenän üteskä alıp tora. Bına nindäy hıyḍar menän hörmätläyḍär yaŋı tıwğan balanı!

– Irtänän kiskä tiklem türḍän samawır töşmäy. Tür başında mamıq mendär öttöndä kendek äbeye ultıra, unıŋ ergähendä kem tihegeḍme – min. Ber aḍna buyına şulay ultırabıḍ. Ḫatta aşıp ta kitä. Bıl kürkäm tormoşto tik ber genä nämä boḍa. Ul da bulha – bäpes munsahı. Bala tıwğas, kön hayın munsa yağalar. Olo inäyem hoḍayḍıŋ birgän här könöndä, başqalar inep sıqqas, mine alıp barıp munsa saba. Üterheŋ, tey. Qıyın bulha la tüḍergä tura kilä. Ber qıyındıŋ meŋ räḥäte bar. Munsanan qaytqas, beḍ yänä tür başına menep qunaqlaybıḍ. Tirläp-beşep, ballap-maylap säy esäbeḍ ...

Irtägä min Qara Yomağoldoŋ tür başında bulasaqmın ... Ber töngä tüḍerbeḍ. Yaŋı köndä yaŋı tormoş başlanasaq.

Häm şulay buldı la. Uyanğanda uq mineŋ tanawımdı yarıpyarıp qıḍḍırılğan may yeţe bärep inde. Tik ber aḍna uḍğas qına, Qara Yomağol hıylağan aq bäräste eyärtep öygä qaytıp kittek.

„Ob das Haus bettelarm oder wohlhabend ist, dorthin, wo der kleine Ankömmling geboren wurde, strömten sofort am darauffolgenden Tag die guten Bissen (*hıy*). Direkte und fernere Nachbarn, alle möglichen Verwandtschaft und Gevatterschaft, Freunde und Freundinnen, gut bekannte oder eben nur flüchtig bekannte Frauen, Altersgenossen und Busenfreundinnen, weitläufige direkte und verzweigte Verwandte bringen ihre Kostproben (*küstänäs*) zur Mutter des Neugeborenen. Die Einen – Eierkuchen in der zischenden Pfanne, andere aus Sauerteig gefertigte, in Butter gebratene und mit Fleisch gefüllte Pfannkuchen (*bäleş*). Die Dritten mit Hirsebrei gefüllte Kartoffelpuffer (*qıttıbıy*). Die Vierten gefüllten Tiek. Die Fünften salzlosen gefüllten Strudel mit Hanfsamengeschmack. Die Sechsten in Eiern gewendete und in Butter gebratene kleine Teigklößchen. Die Siebten bringen wieder was anderes, noch was anderes. Jeder bemüht sich seinen Möglichkeiten entsprechend oder sogar noch ein bißchen mehr; was man nicht im Haus hat, wird von den Nachbarn geborgt. Schau mit welchen Bissen (*hıyḍar*) sie das neugeborene Kind ehren!

Von früh bis abends wird der Samowar nicht vom Hauptplatz genommen. Im Innersten des Hauptplatzes (*tür başında*) sitzt auf einem Baumwollkissen (*mamıq mendär*) die Nabelmutter (wie auf

einem Thron). Und wißt ihr, wer neben ihr sitzt (?), – ich! Eine Woche sitzen wir so. Oder noch länger! Die Unbesorgtheit dieses pompösen Lebens wird nur durch eine einzige Sache gestört. Meine ältere Mutter bringt mich jeden gottgelobten Tag, wenn die anderen schon fertig sind, in die Sauna. Du wirst besser wachsen, – tröstet sie mich. So schwer es mir auch fällt, ich muß es erdulden. So groß auch der Preis ist, er wird hundertfach (wortwörtlich: „tausend") zurückerstattet. Nachdem wir aus dem Badehaus zurückgekommen sind, kriechen wir erneut in das Innerste des Hauptplatzes und lassen uns bewirten. In unserem eigenen Schweiße badend schlürfen wir Tee mit Butter und Honig ...

Morgen werde ich bei Kara Jomagol auf dem Hauptplatz sein ... Einen Tag halten wir aus. Am neuen Tag wird ein neues Leben beginnen.

Und so geschah es auch. Kaum daß ich aufgewacht war, schlich sich der Geruch aufgewärmter Butter in meine Nase. Erst nach einer Woche brachen wir zum Nachhauseweg auf, zusammen mit dem von Kara Jomagol als Gastgeschenk bekommenen weißen Lamm. (M. Kärim (1981), 16–17. In der (etwas freieren) ungarischen Übersetzung: 20–21.)

Es wäre schwer, vom Verfasser eine genauere Auflistung der dem magischen Schutz des baschkirischen Neugeborenen dienenden Gerichte zu erwarten, als es in diesem Romanausschnitt geschieht. Aber auch viele andere Lehren bietet dieser Ausschnitt.

Die ältere Mutter ist die erste Ehefrau des Vaters des erzählenden Kindes, nicht die wahre Mutter des Kindes, obwohl eine starke innere Bindung zwischen ihr und dem kleinen Jungen besteht. *Die ältere Mutter* ist die Hebamme (*kendek äbeye* „Nabelmutter"), die zur Geburt den kleinen Jungen mitbringt, da die „Nähe eines Kindes die Geburt erleichtert" (*sul sabiy yaqin-tirämdä bulha, qatindar yeneleräk bäpesläy himaq*, Kärim 1981, 10).

Das tägliche Einheizen der Sauna des Neugeborenen beziehungsweise des Badehauses nach der Geburt und das tägliche Waschen dienen nicht hygienischen Zielen, sondern verfolgen einen magischen, teufelvertreibenden Zweck. Unter anderem deshalb, weil die kalte Sauna der Lieblingsaufenthaltsplatz der bösen Geister (*yawid zattar*) ist. Aus der geheizten Sauna fliehen sie. Andererseits hat das Wasser eine säubernde Kraft, das Schlagen mit der Rute dient dem Wachstum des Kindes und fördert das schnellere

Wachsen der gesäten Getreidesorten. Das kann man an Hand vieler Beispiele unserer Sammlungen aus dem Gebiet der baschkirischen frühjährlichen Fruchtbarkeitsfeste sehen.

Die weiße Farbe der Wolle im Sitzkissen der Hebamme und des als Geschenk erhaltenen Lammes bedeuten nach Auffassung der türkischen Farbensymbolik Reinheit, Beruhigung, die Vertreibung des Bösen. Die Baschkiren hielten den Schwan (*aqqoş*, wortwörtlich: „weißer Vogel") für unberührbar, man durfte ihn nicht jagen und sein Fleisch nicht essen. Wenn doch ähnliches geschehen ist, brachte das, den Legenden, Märchen und völkischen Spielen zu Folge, dem „Sünder" großes Unglück und Gefahr (Nagaeva 1981, 54). Unserer Sammlung nach ist die Schlange ein böses Tier, welches man vernichten muß. Doch es gibt eine Ausnahme: irgendeine *aq yïlan* „weiße Schlange", die man nicht töten darf. Die Farbe des Totentuches (*käfen*) ist auch weiß. Der Titel einer historischen Studie von Ömötbaev (baschkirischer Wissenschaftler Ende des XIX. Jahrhunderts) lautet: *Başqort halqınıñ aq häm qara köndäre* „Die weißen (sprich: ruhigen) und schwarzen (sprich: vielgeplagten) Tage des baschkirischen Volkes" (Ömötbaev 1984, 206–213).

Um die Bedeutung des Wortes *aq* vollkommener zu erschließen, ist es angebracht, auch Angaben der baschkirischen Namensgebung (*isem guşïw*) in Betracht zu ziehen. Im baschkirischen „Vornamenbuch" (BI) wird vom Verfasser meistens auch die Bedeutung der Namen angegeben. So kommen wir zu Synonymen für das Wort *aq*, wie sie uns ein baschkirisch sprechender Erzähler gibt. Diese sind die folgenden:

yaqşï „gut",
saf „sauber, makellos, edel",
ziräk „besonnen",
bähet, bähetle „glücklich",
izge „anständig, ehrenwürdig, edel, heilig",
matur „schön",
şäp „schön, rege, schnell".

Als Beispiel einige Männernamen (BI 30–31).

Aqbatïr, Aqköbäk (*yaqşï*) „Guter Held",
Aqyeget (*izge, yaqşï*) „Anständiger Kerl",

Aqqol (*saf; izge*) „Heiliger Diener (Gottes)",
Aqbaş (*saf; ziräk*) „Klarer Kopf, Besonnener Kopf",
Aqbirḍe (*saf; bäḫet*) „Der Makellose, Der Glückliche",
Aqbulat (*saf*) „Sauberer Stahl, Edler Stahl",
Aqyän (*saf küṇelle*) „Gutseeliger".

Einige Frauennamen (BI 92):

Aqbibi (*matur*) „Schönes Mädchen",
Aqbikä (*izge*) „Edle Frau",
Aqḫiliw (*izge*) „Edle Schönheit",
Aqsoltan (*bäḫetle*) „Glückliche Sultansfrau",
Aqsulpan (*säp*) „Behender (schneller, schöner) Abendstern".

Der starke Fettgeruch, welcher sich regelrecht in die Nase des Menschen hineinschleicht und der in der zischenden Pfanne gebrachte Eierkuchen dienen der Sättigung der Seelen der Toten und der guten, das Haus umgebenden Geister. Das mit Hirsebrei gefüllte Gebäck, der Hanfsamen, das Keilgebäck, sie alle verkörpern Fruchtbarkeit. Überhaupt stellen Füllungen (gefülltes Gebäck, Pfannkuchen, Huhn) und die überflutende Vielfalt der Gerichte, die mehr als nötige Auswahl an Speisen, Reichtum dar. Die aufgezählten Gerichte wurden alle in Butter gebraten. Darin drückt sich die säubernde Kraft des Feuers, der Hitze und des Geruches der zischenden Butter aus.

Der Honig bringt Glück, Reichtum, Zufriedenheit, also eigentlich die eine Seele des Menschen, die „Seele des Glücks" (*qot*), mit sich. „Deshalb" wird der Honig mit Sahne getrunken. Wenn jemand eine gute Nachricht bringt, wird ihm mit einer alten baschkirischen Redewendung geantwortet: „Honig und Butter in deinen Mund!" (*Awiḍiṇa bal da may!*) (Näḍerşina, F. 1983, 6). Daß das Leben „nicht immer die blanke Sahne" ist, wird so ausgedrückt: *gel genä bal da mal bulıp tormay* „Honig und Butter reichen nicht ewig" (BRS 147a). Jedoch haben wir auch in einen der obigen Zauberverse gesehen, daß die eine ausreichende Milchmenge zum Stillen sichernde, *qot* „Seele des Glücks", von der Mutter des Neugeborenen aus dem Honig gewonnen wird (*Äsäṇ baldan qot tabir, Kizägeyeṇde qorotmaṭ.* „Deine Mutter wird im Honig Glück finden, sie läßt dein Mäulchen nicht trocken").

Die Hebamme ist auch weiterhin Behüterin des mit ihrer Hilfe zur Welt gekommenen Kindes. Nicht umsonst wird sie „Mutter"

genannt (*kendek inäye*) „Nabelmutter". Außer ihr und der beim Waschen des Neugeborenen helfenden „Wassermutter" (*hiw inähe*) trägt noch jene Frau den Namen „Mutter", die das erste Haar des Kindes abgeschnitten und bis zu seiner Hochzeit aufbewahrt hat (*säs inähe*) „Haarmutter". Diese Frauen füllen solche Funktionen aus, die bei den Christen jenen der „Taufpaten" oder „Firmeltern" entsprechen. (In einigen Gegenden ist es in Ungarn Brauch, daß mehrere Taufmütter für das Kind ausgewählt werden.)

Die Nabelmutter hinterläßt sogar noch in ihrem Testament jeweils ein Geschenk an ihre erwachsenen Schützlinge und deren weitere Abkömmlinge. (*Olo inäyem huslasa* „Meine ältere Mutter verabschiedet sich": Kärim 1981, 245–259).

2. *Das im Kindesalter von drei Tagen gehaltene Fest*

Die in unserer Sammlung vorkommenden, gebietsweise voneinander abweichenden Bezeichnungen (*bäpäy kürhetew, tanisa kilew, yep säye*) für wahrscheinlich ein und denselben Anlaß werden einzeln von uns herausgehoben.

Die Bezeichnung *bäpäy kürhetew* „das Zeigen des Neugeborenen", deutet darauf hin, daß den die Kostproben bringenden Frauen das Kind gezeigt bzw. ihnen erlaubt wird, daß sie schnell einen Blick darauf werfen und es ein bißchen bespucken dürfen. In Ungarn wird gewöhnlich noch ein „Pfui, bist du aber häßlich!" hinzugefügt. Diese schmähenden Worte dienen der Irreführung des Teufels (im Baschkirischen: *saytan, pärey*), der das Kind auslösen (*almastiriw*) oder es gegen sein eigenes austauschen (*almastirilgan bala* „ausgetauschtes Kind") will.

Eine andere Bezeichnung, *yep säye* „Fadentee", drückt besser das Wesen dieses Festes aus. Es werden nur alte Frauen eingeladen bzw. die zum *bäpäy kürhetew* („das Zeigen des Neugeborenen") eingetroffenen Frauen noch zum Tee aufgehalten. Die alten Frauen verteilen zwischen ihren Fußsohlen und ihren Knien siebenmal, zehnmal, dreißigmal gewickelte Fäden als Symbol des langen Lebens, das damit für das Neugeborene gesichert werden soll. Das ausschließliche Einladen von alten Frauen deutet auch auf die Absicht hin, ein langes Leben sichern zu wollen.

Bei der *yep säye* „Fadentee" genannten Zusammenkunft werden genauso wie bei den anderen Festen die Pflichtgeschenke nach einer festen Ordnung gemacht. Die Geschenke bekommen die Gäste, welche am nächsten Tag wiederkommen, doch nur deswegen, weil sie sich für die erhaltenen Geschenke revanchieren wollen. Auch die Art der Geschenke und deren Erwiderung folgt einer bestimmten Ordnung.

3. *Das im Kindesalter von 7 Tagen gehaltene Fest*

Der Kreis der Personen, die zu den zum magischen Schutz des Neugeborenen gegebenen Festen eingeladen werden, weitet sich immer mehr aus. Dies ist das Fest der Namensgebung (die „Taufe"), welches im Baschkirischen *isem tuyı̣* „Namenshochzeit" genannt wird, d. h. es ist nicht nur ein *Teetrinken* wie die vorhergehenden, sondern schon eine *„Hochzeit"* oder ein größeres festliches Trink- und Eßgelage, obwohl unabhängig von der Bezeichnung die Bewirtung auf allen Festen reichlich ist. Dieses Fest wird also schon *tuy* „Hochzeit" genannt, obwohl die Baschkiren gewöhnlich sagen, daß es im Leben des Menschen drei „Hochzeiten" gibt (*keşe gömöröndä ös tuyı̣ bula*):

- *bişek tuyı̣* „Wiegenhochzeit";
- *nikaḥ tuyı̣* „(richtige) Hochzeit";
- *ülem tuyı̣* „Totenschmaus, oder mit anderem Namen: *hunğı̣ yulğa oḍatı̣w tuyı̣* „die Hochzeit des Abschieds auf den letzten Weg" (*Yanı̣ Abzaq, Beloret rayonı̣*).

Deshalb denke ich, daß das Wort *tuy* in der Bezeichnung *isem tuyı̣* „Namenshochzeit" später entstanden ist. Irgendwann war auch dies ein Teetrinken (*säy*) oder ein ähnlich genanntes Fest.

In der heutigen Sprache kann letzten Endes *tuy* fast alle gesellschaftlichen Zusammenkünfte bedeuten und ist ein Synonym der Wörter *bayram* und *mäẓles*, welche „Fest" bzw. „Einladung zum Essen" bedeuten.

Wenn das Kind seinen Namen nicht auf dem im Alter von sieben Tagen gegebenen Fest bekommt, wird die Zusammenkunft einfach nur *bäpäy säye* (Tee des Babys) genannt. An einer solchen Festlichkeit nahmen wir in einer Stadt teil. Das Kind war unge-

fähr zwei Wochen alt. Es wurde betont, daß man sich mit dem Fest verspätet hatte. Außer uns (auch wir wurden vom Vater eingeladen) wurden Männer und Frauen aus dem engeren Freundeskreis des Vaters eingeladen.

Obwohl meistenorts das Kind seinen (endgültigen) Namen im Alter von sieben Tagen bekommt, wird das Kind doch keine einzige Minute ohne einen Übergangsnamen, einen sogenannten „Windelnamen" (*yürgäk iseme*) gelassen, da anderenfalls der Teufel ihm einen Namen geben und so für sich „besetzen" kann.

Außer mit dem Namen wird das Kind auch mit anderen Zeichen durch die Hebamme „besetzt", z. B. bindet sie ihm farbige Bänder an den Arm.

Der Name der Jungen wird vom Vater, der der Mädchen von der Mutter des Vaters bestimmt. Die Hebamme flüstert diesen Namen dem Neugeborenen ins Ohr „Dein Name soll der und der sein"; wenn der Vater sich noch keinen Namen ausgedacht hat, kann sie dem Kind einen zeitweiligen Namen geben.

Heutzutage erfolgt die Namensgebung meistens im Kindesalter von 40 Tagen und nicht in dem von sieben. Der endgültige Name wird vom *mulla* gegeben, während ein Gebet (*azan*) vorgelesen wird. Die Bedeutung des Wortes *mulla* ist meistens jedoch nur „geschulter Magier". Und zu seinen Aufgaben zählen außer der Namensgebung die Teufelsverbannung und andere magische heilende Verfahren. Als endgültiger, gesellschaftlich anerkannter Name gilt der vom *mulla* erhaltene, jedoch wird der *mulla* diskret vom Vater beeinflußt. Unter bestimmten Bedingungen ist aber auch dieser endgültige Name veränderbar. Zum Beispiel:

- wenn ein neuer Umstand hinzukommt, z. B. das Muttermal erscheint später auf dem Körper des Kindes, oder es wird zu spät bemerkt,
- wenn das Kind erkrankt und mit einem Namenswechsel die Irreführung der schadenden Geister erreicht werden soll.

Der baschkirische Name für Muttermal ist *miŋ*. Wenn ein solches auf dem Körper des Kindes wahrgenommen wird, bekommt das Kind von vornherein einen Namen mit der Silbe *miŋ*, oder diese wird später dem Namen hinzugefügt. Solche Jungennamen sind:

Miŋlebay „Junge mit Muttermal" (wortwörtlich: Herr)
Miŋlegol „Diener mit Muttermal" („Diener Gottes")

Miŋleguza „Wirt mit Muttermal"
Miŋleyän „Seele mit Muttermal"
Miŋleẖan „Khan mit Muttermal", usw.

Mädchennamen:

Miŋlebikä „Mädchen mit Muttermal" (wortwörtlich: Herrin)
Miŋlenur Miŋnur „Licht mit Muttermal"
Miŋẖiliw „Schönheit mit Muttermal", usw.
(BI, 56, 110.)

Das Muttermal wird genauso als Zeichen des Glücks eingeschätzt wie die Geburt in der Hülle; doch wenn man dies nicht im Namen des Kindes zum Ausdruck bringt, kann das Muttermal gefährlich werden, da es sich sehr ausbreitet. Deshalb gibt es in Zusammenhang mit den Muttermälern ein ganzes System von Bräuchen, die von der Namensgebung unabhängig sind.

Wenn das Kind viel weint, kommt es vor, daß mit der Namensgebung nicht bis zum siebten Tag gewartet wird. Das Weinen des Kindes wird als Bitte für einen Namen ausgelegt.

Beim Namensfest (*isem tuyi*) schneidet eine Frau (*säs äsey* „Haarmutter") eine Locke aus dem Haar des Kindes. Diese wird bis ins Erwachsenenalter im Koran aufbewahrt (Fatyhova 1984a, 67–68).

Heute erfolgt die Namensgebung indem das Kind mit dem Kopf in Richtung Kaaba auf ein auf eine Pritsche (*urindiq*) gelegtes Kissen vor den *mulla* gelegt wird. Der *mulla* liest (oder spricht) ein *azan* und sagt danach dreimal den Namen des Kindes, zuerst in dessen rechtes, dann in dessen linkes Ohr.

Die gegenseitige Beschenkung ist auch auf dem Fest der Namensgebung obligatorisch. Früher gaben die Gäste dem Neugeborenen ein Fohlen oder ein Kalb. Wenn einem Jungen ein Fohlen geschenkt wurde, mußte er damit im Alter von 5 Jahren sein erstes Pferderennen absolvieren. Bekam das Kind ein Kalb, so wurde nach einer bestimmten Zeit heraus für das Kind ein Festmahl gemacht. Die Ärmeren schenkten Karton, Tücher, Strümpfe, verbunden mit diesen Worten:

Bäẖetle bul, sälämät bul. „Werde glücklich, bleib gesund!"

Die Hausleute schenkten den in größerer Achtung stehenden Gästen Hemden, Tücher usw. Die frischgebackene Mutter gab der

Hebamme, ihrer Schwiegermutter und ihrer eigenen Mutter ein Geschenk (Fatyhova 1984, 67).

Bei dem der Namensgebung folgenden Festmahl wurden Fleisch, Suppe, Hirsebrei, Eierkuchen, Kleingebäck (*bawirhaq*), Tee, Honig und Kumyß aufgetischt.

Heutzutage kommen die Frauen und Männer gleichzeitig, doch früher wurden zuerst die Männer bewirtet. Erst nachdem sie gegangen waren, folgte das Mahl der Frauen, welches man *bäpäs butqahi* „Brei des Kindes" nennt.

4. *Das im Kindesalter von 40 Tagen gehaltene Fest*

ist die festlichste der im Kleinkindalter gehaltenen Zusammenkünfte. Dies ist eine richtige Hochzeit (*tuy*), eine von den drei Hochzeiten im Leben eines Menschen, eine wahre Schicksalswendung. Denn das Kind hat die 40 gefährlichsten Tage seines Lebens überlebt. Jetzt kann es sich in größerer Sicherheit fühlen. Deshalb weitet sich der Kreis der Eingeladenen sehr aus. Männer und Frauen kommen gemischt. Sie bringen sogar ein andersgeschlechtliches, ungefähr gleichaltriges Kind mit, welches eine wichtige Rolle spielt: man hält es für den oder die Verlobte des Neugeborenen, was man interessanterweise auch mit ihnen nachspielt.

Der baschkirische Romanschriftsteller *Yanibay Hammatov* beschreibt genauestens eine solche Verlobung. Der eine Name der Festlichkeit ist *bişek tuyi* „Wiegenhochzeit", weil an diesem Tag das Kind das erste Mal in die Wiege gelegt wird. Die andere Bezeichnung ist *teşlätew* „Beißen lassen". Woher dieser eigenartige Name stammt, werden wir aus der Beschreibung des Festes erfahren. Die auf diesem Fest vorgetragenen Lieder und Verse gehören in zwei verschiedene Kunstgattungen. Die meisten sind *taqmaq* „Tschastuschka, witziger Vers, nach welchem man auch tanzen kann", die anderen werden *haqmaq* „Zauberspruch" genannt. Aus dem Roman *Tönyaq amurdari* „Amuren des Nordens" des bereits erwähnten Schriftstellers zitieren wir inhaltlich die folgende Beschreibung.

Nachdem sich die Eltern über die Verlobung der Kinder und deren Zeitpunkt geeinigt haben und auch die Gäste informiert sind, versammelt man sich am Haus der „Braut". Die Gäste sitzen an

zwei Seiten. Der „Bräutigam" ist auch anwesend. Im erwähnten Roman wird an diesem Tag dem Mädchen auch der Name verliehen. Dann wird es in das äußere Zimmer gebracht. Nun tritt der Vater des Bräutigams hervor, umarmt diesen und spricht:

Bil malay – artı qalay	Dieser Junge – schau, wie er ist!,
käläş edlärgä kilgän.	kam zur Brautschau.
Uniŋ iseme Mostafa.	Sein Name ist Mostafa.
Bulasaq käläşenä	Seiner werdenden Frau
kürthätmät yafa.	wird er keinen Kummer bereiten.

Der andere Brautvater tritt mit dem in Windeln gewickelten Mädchen auf seinem Arm hervor.

Aklimä isemle qid bala	Eklime genanntes Mädel
belägemde taldıra.	schläfert meinen Arm ein.
Üde biläwdä genä bulha la,	Obwohl sie noch auf dem Arm sitzt,
küp yegettärde hayran	machte sie viele Burschen
qaldıra	stutzig.

– *Biläwen sisep kürhät!* „Zeig sie! Pack sie aus der Windel aus!" – antwortet der Vater des Bräutigams.

– *Binday qid don' 'yala yuqtır! Üde hiliw, üde sabır.* „So ein Mädchen gibt es nicht noch mal auf der Welt! Wunderschön, geduldig!"

Den Bräutigam auf seinem Arm hüpfen lassend spricht dessen Vater:

Hätes, hätes, hätes, tä,	Hetes, hetes, hetes te,
Bigeräk matur bäpes, tä,	Sehr, sehr schöner Junge,
Kem qaramal, kem	Wer, der ihn nicht ansieht,
hoqlamat.	wer, der ihn nicht bestaunt,
Sunday matur yegetkä.	Einen solch schönen Burschen.
Hu-up, hu-up, tagıla,	Hopp, hopp, noch einmal,
Qara, nindäy qagına.	Sieh, wie er flattert.
Osqan qoştay talpına la	Er schwingt wie ein Vogel,
Yuq sul qanatqay gına.	nur die Flügel fehlen ihm.
Qara, qara, qart inähe,	Schau, schau, Mütterchen,
Qara, nindäy hikerä,	Schau, wie er springt.
Yılmaya la, talpına la	Er lächelt und schwingt.
Höymät yerdän höydörä.	Bringt die nicht liebende Erde zur Liebe.

Hätes, hätes, hätes tä,	Hetes, hetes, hetes te,
Kemdeŋ bäpeskenähe?	Wem sein Baby bist du noch gleich?
Kemdeŋ bulhiŋ, quliŋda bit	Wem seins schon, da sitzt ja auf seinem Arm,
Beyetep qara, äsähe:	Läßt sich springen lassen, schau, Mutter.
Hätes, hätes, kenä lä,	Hetes, immer nur hetes,
Matur itep kölä lä,	Er lacht auch schön,
Yörägemde öḍä lä.	Er zerreißt mir mein Herz.

Der Vater der Braut schaukelt diese auf seinem Arm, als ob sie in einer am Himmel befestigten Wiege (*säŋgeldäk*) liegen würde und antwortet mit seinem eigenen Lied:

Qiḍiŋ, qiḍiŋ keşe,	Mein Mädel, mein Mädel,
Qiḍiŋa kiler yöḍ keşe,	Hundert Mann kommen zu meinem Mädchen,
Yöḍ keşegä birmämen.	Allen hundert gebe ich sie nicht.
Ürtep yetkäs, aliŋ kiter	Wenn sie dann erwachsen ist, nimmt sie
Mostafa tigän ber keşe.	Ein Mann namens Mostafa.

Der Vater des Bräutigams steigert sich noch weiter in das Loben hinein:

Uq atiŋ biŋ balam,	Pfeile wird mein Kind bald schießen
Batiŋ buliŋ biŋ balam,	Ein Held wird mein Kind,
Yaw qaytariŋ biŋ alam,	Mein Kind wird den Angriff zurückschlagen,
Il aġahi buliŋ biŋ balam	Patriot wird mein Kind,
Hiŋsiŋ buliŋ biŋ balam.	(Kampf) gestärkt wird mein Kind.

Alle Gäste der *Wiegenhochzeit* schalten sich in den Gesang des Bräutigamvaters ein:

Salavat kewek üŋer ul,	Er wird aufwachsen wie Salavat,
Ürtkas, batiŋ buliŋ ul.	Wenn er erwachsen ist, wird er ein Held.
Salavat kewek yeteḍ buliŋ,	Er wird so behend wie Salavat,
Salavat kewek yiŋsi buliŋ,	Er wird ein Sänger sein wie Salavat,
Salavat kewek uqsi buliŋ,	Er wird ein Bogenschütze sein wie Salavat,

Salavat kewek, at öṯṯöndä,	Auf dem Pferderücken wie Salavat,
Altın tuptay osop yörör.	Stürmt er fliegend wie eine Goldkugel.

Kaum haben die Väter und die Gäste das Singen beendet, stimmen schon zwei, sich gegenüberstehende Improvisatoren in der Mitte des Zimmers an:

Ey uḏaman, ir qatın,	He, verehrtes Brautpaar,
Bala tigän ḏur altın.	Als Kind gehaltenes großes Gold.
Köyhän-köyök asır ul,	Wenn du dich grämst, wird dein Leid vertrieben,
Höyän-künel asır ul.	Wenn du liebst, wird das Herz aufgeheitert.
Altın bısek qudgatıp,	Goldene Wiege schaukelnd,
Änngä! ... Änngä! – tip ilay.	„Enge! Enge! ... – schreit es.
Äsä yörägen hıḏlatıp,	Das schmerzt das Mutterherz,
„Bäpesem, bäpesem!" – tip höyläy.	„Mein Kind, mein Kind" – sagt sie.
Äsä ala qulına	Die Mutter nimmt es in ihre Hand,
Kürhätergä irenä.	Da sie es ihrem Mann zeigt.
Ire aldında mahaya,	Vor ihrem Manne brüstet sie sich,
Imsäk birä üḏenä.	Reicht ihre Brust dem Kind.
Bına häḏer balalar	Schau nur, jetzt sind die Kinder
Beräw tügel, qop qına,	nicht mehr allein, sondern ein Paar,
Berehe qıḏıqay, behere malay,	Das eine Mädchen, der andere Junge,
Ber-berenä tin genä.	Sie sind völlig gleichförmig.
Ir bala la iräbe –	Der Junge ist auch freundlich,
Atahınan qot eygän.	Von seinem Vater beugte sich die Seele des Glücks über ihn.
Qıḏ bala la iräbe –	Das Mädchen ist auch freundlich,
Äsähenän höt imgän.	Von seiner Mutter saugte es die Milch.
Küp tügel bılar tıwganga,	Vor kurzem wurden sie geboren,
Yaqtı don' 'ya kürgändä.	Vor kurzem erblickten sie das Licht der Welt.
Ata-äsähe „yä hoḏay" ti,	Vater-Mutter sagen „He, (mein) Gott!"
Yetek bala kürgängä.	Die behaarten Kinder sehend
Bına häḏer ata-äsälär	geben die Eltern jetzt aus Freude

Tuy yahaydar, şatlıq, tip.	eine Hochzeit.
Ike bişek balahın	Da die zwei Wiegenkinder
Başli-küdle itäm, tip.	verheiratet werden.

Wenn die improvisierenden Sänger (*säsändär*) den Gesang beendet haben, übergeben die Väter die Kinder den Müttern:

– Da habt ihr sie, faßt sie! Verabschieden wir das Mädchen und den Jungen! Beenden wir die Wiegenhochzeit!

Die Mütter probieren miteinander wettstreitend, die beiden Kinder in ein und dieselbe Wiege zu legen. Sie ziehen ihnen die alten Hemdchen aus und streifen ihnen die neuen über. Währenddessen sprechen sie ihre guten Wünsche:

Altın bişek tirbätep,	Goldene Wiege schaukelnd,
Bına yata quş muysaq,	Hier liegen ein Paar Halsketten,
Irkä genä uqırıngan,	Quiekt lieb,
Güyä, bäläkäy qolonsaq.	genau wie ein kleines Fohlen.
Beđ – qiämätlek äsälär,	Wir, die zur Hochzeit gebetenen Mütter,
Töp yaratqan äsä beđ.	Sind so wie die wahren liebenden Mütter.
Kösök küldäk taşlatıp,	Weggeworfen das Hundehemd,
Yaŋı küldäk besäbeđ ...	Schneidern wir ein neues Hemd ...

Nachdem die Mütter das beendet haben, wendet sich eine alte, die Rolle des Freiers spielende Frau an die Eltern der Braut:

Beđđä qayış bawlı arsıga bar,
Beđđä yebäk bawlı tutıygoş bar.
Bişektäge tutıygoşto quşıp bergä,
Qarsıganan qolagın teşlätergä röhsätter beđgä?

Wir haben einen Habicht an einem Lederseil,
Wir haben einen Papagei an einem Seideseil.
Wenn wir den in der Wiege liegenden Papagei mit dem Habicht zusammenlegen, erlaubt ihr dann, daß wir ihn durch den Habicht beißen lassen?
– Ja! Ja! – antworten die Eltern der Braut.

Man läßt den kleinen Jungen in das Ohr des Mädchens beißen. Das kleine Mädchen beginnt zu weinen. Vom Weinen des Mädchens erschrocken, beginnt auch der Junge zu schreien. Die Er-

wachsenen jedoch freuen sich, klatschen, loben die Geschicktheit des Jungen, daß er in das Ohr des Mädchens gebissen hat und gratulieren ihm:

– *Vät maladis, yeget – artï deget* „Was für ein geschickter Junge!"
– *Käläş hineke häder!* „Jetzt ist die Braut dein!"
– *Hïrga-höbä tuyï menän hïrga alqa tuyïn da itän-haw bergä-bergä şatlïqlï udgarirga yadhïn!* ... „Gebe es Gott, daß wir die Ohrgehänge- und Reiterrennen-Hochzeit auch zusammen froh verbringen! ...

Danach bekommen die Eltern des Bräutigams und der Braut, der Freier, die Sänger und alle bei der *Wiegenhochzeit* teilnehmenden alten Leute ein Geschenk, alle trinken einen Holzbecher gegärter Pferdemilch und es beginnt das Eß- und Trinkgelage.

Wie wir im vorhergehenden sahen, wünscht man den Kindern den Totemtieren ähnliche Eigenschaften: *ayïwday* „wie ein Bär", *büreläy* „wie ein Wolf" soll das Kind werden. Mehrmals kommt die Ähnlichkeit zu den Totemvögeln (zu den Stammestotem) ins Gespräch. (Die baschkirischen Tänze bestehen zum großen Teil aus Hirschen, in erster Linie jedoch Vögeln nachahmenden Bewegungen, was sich teils aus der Magie der Jäger, teils aus dem Vogelkult entwickelt hat.) Nach Meinung des Vaters bewegt sich sein Junge, den er auf seinem Arm springen läßt (*hätes, hätes, hätes tä*), „wie ein schwungvoller Vogel, nur da ihm eben die Flügel fehlen" (*osqan qoştay talpïna la yuq şul qanatqay gïna*).

Im Folklorekreis der Wiegenhochzeit erscheinen zum ersten Mal im Leben des Kindes die in die Zukunft gerichteten, sich auf seine Eigenschaften beziehenden bestärkenden, belebenden Sprüche (*äwrätkes*). Beziehungsweise werden ihm nicht nur die Eigenschaften der Totemtiere gewünscht, sondern auch daß es im Kampfe mutig, mit dem Bogen genau, auf dem Pferderücken geschickt und im Lied ideenreich werde. Die Sänger singen nämlich ihre eigenen Lieder (*säsän*). Das Wort *säsän* bedeutet im weiteren Sinne „Improvisierender Sänger", im engeren Sinne „Dichter und Rezitator von Heldenliedern". Meistens werden diese Eigenschaften im allgemeinen gewünscht (in unserer Sammlung haben wir auch solche bestärkenden Verse); in niedergeschriebenen Versen jedoch wird dem Kind der Geist des baschkirischen Nationalhelden Salavat Julaev (1752–1800) gewünscht, der – wie historisch

belegt – wirklich all diese Eigenschaften in sich vereinte (BA VIII, 84–93).

Mehrmals kehrt das Motiv des Goldes wieder: *altın tuptay osop yörör* „fliegt wie eine Goldkugel", *bala tigän ḍur altın* „als Kind gehaltenes großes Gold", *altın bişek tirbätep* „Goldene Wiege schaukelnd". Das Gold (*altın*) und die Sonne (*qoyaş*) sowie das Silber (*kömöş*) und der Mond (*ay*) schließen sich in ihren Vorstellungen zusammen. Dafür gibt es zahllose Beispiele in der baschkirischen Folklore. Obwohl es auch umgekehrt sein kann, im Allgemeinen ist die *Sonne* ein maskulines, der *Mond* jedoch ein feminines Symbol. Aus unserem Material können wir zitieren: *Balahı̣ bar maḍahı̣ bar, Ber ay hı̣nlı̣ qı̣ḍı̣ bar* „Wer ein Kind hat, der hat Ruhe, hat ein mondförmiges Mädchen." Sich auf die *goldene Wiege* beziehend gibt es eine Redewendung: *üḍ ile – altın bişek* „die Heimat ist eine goldene Wiege" (Kiräy Märgän 1978, 109).

Die Behandlung der *Seele des Glücks* (*qot*) wäre ein eigenes Thema, aber auch bei der Behandlung der *Wiegenhochzeit* ist sie nicht zu umgehen. Die schützenden Bewegungen des Vaters strahlen sie aus, die Mutter gewinnt sie aus dem Honig und gibt sie mit der Muttermilch weiter. Doch der baschkirische Mensch ist ohne Pferd flügellahm. D. h. sie gehören dermaßen zusammen, daß sein „Glück" davon abhängt. Also hängt *qot* auch mit dem Pferd zusammen. Deshalb trinkt man Pferdemilch aus Holzbechern – in Ungarn ist es üblich, bei solchen Gelegenheiten mit dem besten Wein anzustoßen („die Seele des Berges" usw.).

Mit einem Fohlen (*qolonsaq*) wird die neue Frau, die frischgebackene Ehefrau unmittelbar nach der Hochzeit, verglichen.

Kilen, kilen, kilensäk,	„(Meine) Schwiegertochter, (meine) Schwiegertochter, junge Frau,
Äsähenä qolonsaq,	Der Mutter ein kleines Fohlen,
Qaynahı̣na uyı̣nsaq.	Der Schwiegermutter Spielzeug."

(Das Wort *uyı̣nsaq* „Spielzeug" hat wahrscheinlich auch eine magische Bedeutung, auf deren Behandlung wir uns jetzt aber nicht einlassen wollen.)
In unserem Text finden wir:

Irkä genä uqı̣rı̣ngan,	„Quiekt verwöhnt,
Güyä, bäläkäy qolonsaq.	genau wie ein kleines Fohlen."

Das vierzig Tage alte Mädchen wird also, nachdem man es neben den Jungen in die Wiege gelegt hat, wie ein Mädchen betrachtet, das eben verheiratet wurde. Der kleine Junge wird mit einem Raubvogel verglichen (*qarsiga* „Habicht"), der in den zahmen Vogel (*tutiygoş* „Papagei") hineinhackt. In meiner türkei-türkischen Sammlung wird auf der Hochzeit der 40 Tage das Ohr des Mädchens nicht nur durch den Jungen gebissen, sondern auch mit einer Nadel gestochen, daß das Blut hervorquillt. So wird öffentlich auf die Entjungferung hingewiesen. Doch daß dies alles wirklich nur Magie und keine Hochzeit, kein Versprechen oder Kinderhochzeit sind, beweist der Fakt, daß mir meine Informatoren aus dem verstecktesten Gebiet Böryän auf meiner 79er Reise bestätigten, daß aus einer Wiegenhochzeit niemals eine Ehe entsteht.

Es ist also nur Magie, die Vorauswerfung und Sicherung der Zukunft, wie der Jäger das zu erlegende Wild auf die Wand der Höhle malt oder wie es in einigen Motiven des baschkirischen Tanzes bis heute zu sehen ist: man tanzt den Klang der Hufe des Wildes nach und auch wie der Jäger das Wild erlegt und einholt.

In wie weit erfolgreich die Magie war, die Mut und Geschicklichkeit beim Bogenschießen und Reiten wünscht, wird der kleine Junge zum ersten Mal in seinem Leben auf dem *Fest des Ohrgehänges* beweisen, und zwar auf dem Rücken des zum Namensfest bekommenen und sich mit ihm zusammen entwickelnden Pferdes. (Hier hängt also wieder die Entwicklung des Pferdes und die Zufriedenheit des Besitzers zusammen: Glück und Glückseligkeit = *qot*).

Es existiert noch ein komischer Hinweis, welcher sich auf das alte Hemd bezieht: *kösök küldäk taşlatip yaŋi küldäk besäbeḑ* „das alte Hundehemd wegschmeißend nähen wir ein neues Hemd". Das *Hundehemd* ist das erste des Kindes, welches auf der Wiegenhochzeit einem Hund übergezogen wird, wodurch dem armen Kerl alle bösen Geister übertragen werden, die sich in den ersten 40 Tagen um das Kind herum bewegt haben.

Zum Schluß über die Wiege selbst.

Bei den Baschkiren gibt es zwei Arten von Wiegen. Die eine ist wie die bei uns auch bekannte, von rechts nach links schaukelnde, auf abgerundeten Enden stehende oder auf diesen geschaukelte Wiege. Diese wird *bişek* genannt. Dieses Wort ist das Etymon des

ungarischen Wortes *bölcső* „Wiege". Auch im *Wiegenhochzeit* genannten Brauch ist dieses Wort enthalten (*bişek tuyı*).

Der Name der anderen Wiege ist *säŋgeldäk*. Diese wird an einer sehr starken Feder an der Zimmerdecke befestigt, und wenn man sie schaukelt, bewegt sie sich von oben nach unten (sie „springt").

Der baschkirische Folklorist Kiräy Märgän beschäftigte sich am meisten mit der baschkirischen Gelegenheitsdichtung. Seine Arbeiten sind in vielen Fällen schwer ersetzbare Quellen, doch in einigen Fällen sind seine Fakten, wie ich bereits mehrfach erwähnte, etwas ungenau. Auch über folgenden Vers (nach Kiräy Märgän ein *äytem* „Sprüchlein") sagt er nicht, ob er an feste Anlässe gebunden ist oder irgendwann gesprochen werden kann. Er schreibt nur, daß er (*säŋgeldäk yaŋında äytkäne* von der Hebamme) „neben der aufgehängten Wiege gesagt werden kann". Seinem Inhalt nach kann aber auch dieser Vers aus dem Folklorekreis der Wiegenhochzeit stammen.

Atın tartır bıl balam.	Mein Kind hat sein Pferd im Griff,
Ugın atır bıl balam,	Mein Kind schießt seinen Pfeil,
Asähenen qasına	Zu seiner Mutter
Yügerep qaytır bıl balam;	läuft dies mein Kind zurück;
Taw aqtarır bıl balam,	Berge versetzt mein Kind,
Yaw qaytırır bıl balam.	Mein Kind schlägt den Krieg zurück.
Ilse (ilsän) bulır bıl balam,	Botschafter wird mein Kind,
Hinsı bulır bıl balam,	Reckenhaft wird mein Kind,
Yırsı bulır bıl balam,	Sänger wird mein Kind,
Säsän bulır bıl balam.	Improvisierender Heldensänger wird mein Kind.

(Kiräy Märgän 1976, 62.)

Das Wort *ilse* (*ilsän*) hat mehrere Bedeutungen und nicht nur die des „Botschafters". Trotzdem übersetzen wir es aus mehreren Gründen so, nicht weil wir nichts Besseres haben, sondern weil andere es auch so ins Englische („ambassador, representativ of a government in foreign countries", Clauson 129a) und ins Russische („posol", Lipec 58) übersetzen.

Doch was die nomadischen türkischen Völker nun eigentlich genauer darunter verstanden haben, dazu müssen wir die Schriften des sowjetischen Verfassers R. S. Lipec zitieren.

Er hat auf der Grundlage des Epos Kirgisiens und des Altai die Aufgaben und Eigenschaften eines Botschafters folgendermaßen dargestellt (wir zitieren inhaltlich):

- er erfüllt die Aufgabe des Botschafters in dem Land, mit welchem ein Konflikt ausgebrochen ist;
- er muß ein Held sein, weil er seine Aufgabe in einer schweren Zeit erfüllt;
- wenn er nicht erreicht, daß sein Ultimatum angenommen wird, muß er sofort zu kriegerischen Maßnahmen greifen:
  a) Vertreiben des Viehes des Feindes;
  b) Verwüstung des feindlichen Landes;
  c) Gefangennahme oder Tötung der Feldherren des Feindes;
- weitere Eigenschaften sind:
  a) weitreichendes Sprachwissen;
  b) ausgezeichnetes diplomatisches Gefühl, damit er sein Ziel um jeden Preis erreicht;
  c) Anpassungsfähigkeit den Umständen entsprechend: Freundlichkeit, Gewandtheit, Beredsamkeit, doch wenn es sein muß, auch Spitzzüngigkeit, Bestimmtheit und sogar verletzende Derbheit.

Mit den Eigenschaften des *Botschafters* (= der Überbringer der Kriegserklärung und der Vertreter eines Volkes oder Stammes in Kriegszeiten) vervollkommnet sich das Zukunftsbild, welches sich die Eltern für ihre Kinder vorstellen.

Unserer Meinung nach gehören auch jene vier letzten Ziele zum Folklorekreis der Wiegenhochzeit (*bişek tuyi*), die Kiräy Märgän uns als ein durch die Hebamme nach der Geburt gesprochenes Gedicht bekannt macht:

Qidim, qidim, qid kese,	Mein Mädchen, mein Mädchen, Mädchen,
Qidima kiler yöd kese,	Zu meinem Mädchen kommen 100 Männer,
Yöd kesenen arahinan,	Von den hundert Männern,
Alip kiter ber kese.	nimmt sie einer mit.

(Kiräy Märgän 1976, 61–62.)

Natürlich werden die Verse nicht nur zu diesen Anlässen gesprochen. Mit der Auflösung der traditionellen Lebensform verliert

auch die Gelegenheitsdichtung an Aktualität. Wenn wir diese Folklorewerke so betrachten, dann gehören diese Verse in die Gattung der stärkenden, belebenden Lieder (*äwrätkes*) oder in die der Wiegenlieder (*bişek yiri*). In unserer Sammlung gibt es auch einige Verse, welche unserem Wissen nach belebende oder Wiegenlieder sind, die sich an keinen Anlaß binden lassen. Diese gehören jedoch nicht zu unserem aktuellen Thema.

5. *Das Fest des ersten Zahndurchbruchs*

Wer den ersten Zahn des Kindes findet, sagt wiederholend: *Teş taptim, teş taptim*! „Ich habe einen Zahn gefunden! Ich habe einen Zahn gefunden!", wobei er mit einem kleinen Löffel zärtlich auf das Zähnchen oder das Zahnfleisch klopft.

Die Entdeckung des ersten Zahnes zählt als *gute Nachricht* (*höyönsö*), deshalb erhält man dafür ein Geschenk. Es gehört sich, daß sich der Betreffende am nächsten Tag für das Geschenk revanchiert. Aus Freude über den ersten Zahn wurde ein kleines Fest gegeben (*teş säye* „Zahntee"), zu welchem nur Frauen eingeladen wurden. Den Eingeladenen mußte man vorschriftsgemäß bestimmte gute Wünsche sagen (Fatyhova 1984, 42).

6. *Das Fest nach den ersten gelungenen Schritten*

Im wesentlichen wurde dieses Fest ähnlich dem Fest des ersten Zahndurchbruchs gefeiert.

Der Name des Festmahles ist *täpäy säye* „Tee des Tippelns" (Fatyhova 1984, 42).

7. *Das im Kindesalter von ein paar Jahren gehaltene Fest*

Über dieses Ereignis wissen wir am wenigsten. Aus den wenigen uns zur Verfügung stehenden Angaben kann man jedoch schließen, daß dieses Fest oder dieser Festkreis auch vom System der Bräuche und magischen Tätigkeiten umrandet ist und von einer ent-

sprechenden Folklore begleitet wird. Aufgrund der Schwierigkeiten der bisherigen Studienreisen kann man sagen, daß genau wie im Falle der *Wiegenhochzeit* (*bişek tuyı*), vor allen Dingen die schöngeistige Literatur die Quelle sein wird, aus welcher wir Informationen erhalten können. Natürlich sind wir uns über die eventuell auftretenden schweren Fehler im klaren, doch die Einheimischen führen keine Sammlungen durch und die Möglichkeiten für die europäischen Forscher sind weiterhin sehr beschränkt. Nach Meinung der baschkirischen Literaturhistoriker werden aber die Kindheitserlebnisse der baschkirischen Schriftsteller mit der Verbürgtheit eines Volkskundegelehrten niedergeschrieben. Auch wenn wir schwere Vorbehalte haben, müssen wir die Quellen der schöngeistigen Literatur aufgrund des Fehlens besserer mit gebührlicher Kritik benutzen. (Übrigens war im 2. Band des baschkirischen Mundartenwörterbuches die einzige Quelle der baschkirischen Mundartforscher für die Lexik des *Irgıd-Kamelik* Dialekts das Buch „*Irgıd*" von H. Däwlätşina. Das Wissen über den Wortschatz dieser Mundart wird vorerst nur durch mein geplantes Orenburger baschkirisches Wortverzeichnis erweitert werden.)

Von Kiräy Märgän können wir *über das Ohrgehängefest* (*hirga tuyı*), welches bei den Dim-Baschkiren am besten erhalten blieb, folgendes erfahren. Kiräy Märgän reiht das Fest zusammen mit dem Ohrenbeißen (*qolaq teşlätew*, siehe weiter oben) zu den der Hochzeit (der Ehe) vorhergehenden Festen (*tuy aldı*) zu. (Meines Erachtens ist es eher ein Teil der zukunftsbeeinflussenden Magie in der Kinderzeit.) Wichtig ist jedoch, was er (als einziger) uns noch sagen kann. Das Fest wird in jenem Kindesalter gehalten, in welchem das Mädchen schon das Schaffel anheben kann (*yäşärelgän qıd künäk kütärerlek bulgas*) und der Junge fähig ist, auf ein Pferd zu steigen (*yeget atqa menerlek yäşkä yetkäs*). Es wird am Haus des Mädchens (*qıd yagında*) veranstaltet und von vielen Spielen, Liedern und allen möglichen geistreichen Sprüchen (*uyın, yır, här törlö ütker hüd*) begleitet.

Zwei Motive kennen wir über dieses Ereignis: das eine ist im Falle des Jungen das erste Pferderennen (*beygä*), im Falle des Mädchens das Anbringen des Ohrgehänges (*hirga tuyı*). Eine weitere Angabe entnehmen wir der Beschreibung des *bişek tuyı*, welches wir zuvor behandelten und bei welchem zwischen den guten Wünschen ertönt:

– *Hirga-höbä tuyi menän hirga-alqa tuyin da itän-haw bergä-bergä satliqli udgarirga yadhin!* ... „Gebe es Gott, daß wir die Ohrgehänge- und Reiterrennenhochzeit auch zusammen froh verbringen!..."

Die zwei Ereignisse werden also mit *hirga-höbä* und *hirga-alqa* bezeichnet.

In unserer Sammlung befindet sich der folgende gute Wunsch, der dem Mädchen beim Anbringen des Ohrgehänges gesagt wird, und der aus dem von Tipteren bewohnten *Yuldas awili* (*Ucali rayoni*) stammt.

Qatini yortqa bey bulha,	Wenn die Frau Herr des Hauses wird,
Ayiri toyaq mal unir,	Wird sich das Vieh vermehren,
Qatin baybisä bulha,	Wenn die Frau Herrin wird,
Ire ildä yel qiwir.	Wird der Mann ein Schürzenjäger.

Den „Schürzenjäger" übersetzt man wortwörtlich mit *ildä yel qiwir* „er wirbelt im Dorf Wind auf". (Über den in der baschkirischen Ätiologie eine Rolle spielenden *Wind* und dessen Befruchtungskraft siehe: Torma-Hisametdinova 1990.)

Zusammenfassung

Die Verblassung der im Baschkirischen *haliq hätere* genannten „Volkserinnerung" (oder auch des Wissens über Bräuche) führte folglicherweise zur Vermischung von Angaben und dazu, daß diese Feste heute oft von den Urregeln abweichen. Dennoch kann man (wenn auch nicht aus der Praxis, sondern aus den Erinnerungen der Menschen) feststellen, daß:

– bis zum im Kindesalter von 40 Tagen gehaltenen Fest in erster Linie Frauen (hauptsächlich alte Frauen) zu den ersten drei Festen eingeladen wurden; genauso wurden ausschließlich Frauen zum Fest des ersten Zahndurchbruchs und des ersten Schrittes eingeladen; natürlich waren die Obliegenheiten in Zusammenhang mit dem ersten Bad und des ersten Fütterns Sache der Frauen;

– der Kreis der Eingeladenen weitet sich immer weiter aus:

1. beim ersten Fest sind nur die bei der Geburt unmittelbar Beschäftigten anwesend;
2. am im Kindesalter von drei Tagen gegebenen Fest nehmen vorwiegend alte Frauen teil;
3. am Fest der Namensgebung nehmen (Männer und Frauen zusammen) nur Familienmitglieder teil, die Frauen feiern auch extra;
4. am im Alter von 40 Tagen gehaltenen Fest nimmt die weitere Verwandtschaft und die Nachbarschaft teil; hier wird das Kind in die Gesellschaft eingeführt; doch können nur so viele teilnehmen, wie das Haus aufnehmen kann;

5–6. beim Fest des ersten Zahnes und des ersten Schrittes nehmen wiederum nur Frauen teil, diesmal aber nicht nur die älteren, sondern auch die jüngeren;

7. das im Alter von ein paar Jahren gehaltene Fest wird im Freien gegeben, mit der Beteiligung der gesamten Dorfbevölkerung;

- das Hauptziel der ersten drei Feste war die Sicherung eines langen Lebens, das Hauptziel der Wiegenhochzeit jedoch die Sicherung einer glücklichen (*qotlo*) Ehe, außerdem die Absicherung des Schutzes (die Sicherung der Hauptziele beruht auf einer magischen, symbolischen Analogie);
- auf jedem Fest ist das gegenseitige Beschenken von Gästen und Gastgebern obligatorisch; unausbleiblich ist auch das Festmahl;
- das magische Ziel und die sich auf die (ebenfalls von der Magie bestimmten) Mahlzeiten beziehenden allgemeinen Regeln bestimmen das Menü und die Speisefolge.

Aufgrund dessen können wir auch die wahrscheinliche Namensliste der sieben Festmähler zusammenstellen, die periodisch und zum Schutze des Kindes gegeben werden:

1. das Fest unmittelbar nach der Geburt, Name: *kendek säye* „Nabeltee";
2. das im Kindesalter von drei Tagen gehaltene Fest, Name: *yep säye* „Fadentee";
3. das im Kindesalter von sieben Tagen gehaltene Fest, Name: *isem tuyi* „Namenshochzeit";

4. das im Kindesalter von 40 (oder vielleicht 41) Tagen, aufgrund des ersten Wiegeliegens gehaltene Fest, Name: *bişek tuyı* „Wiegenhochzeit";
5. das Fest des ersten Zahndurchbruchs, Name: *teş säye* „Zahntee";
6. das Fest nach dem ersten gelungenen Schritt, Name: *täpäy säye* „Schrittee";
7. das im Kindesalter von ein paar Jahren gehaltene Fest, Name: *hırğa tuyı* „Ohrgehängehochzeit"; wenn man die Feste von Junge und Mädchen unterscheiden möchte, benutzt man beim Jungen *hırğa höbä tuyı*, im Falle eines Mädchens *hırğa-alqa tuyı*.

Transliteration

ç = č	h = x	ş = š
d = ð	ı = ï	t = ϑ
ğ = γ	ŋ = ŋ	z = ž

Literaturverzeichnis und Abkürzungen

ÄFÄM II = Ädäbiät, fol'klor, ädäbi mirat. Ikense kitap. Öfö [Literatur, Folklore, literarisches Werk. Zweiter Band. Ufa] 1986. (Artikelsammlung.)
BA VIII = Başqort ädäbiäte. VIII klass ösön däreslek tödätelgän häm öttälgän bişense batmahı. Öfö [Baschkirische Literatur. Für die achte Klasse zusammengestelltes und bewilligtes Lehrbuch. Fünfte Ausgabe. Ufa], 1978.
BI = Kusimova, T. (1982), Başqort isemdäre. Öfö [Baschkirische Nachnamen. Ufa].
Bp. = Budapest.
BRS = Baškirsko-russkij slovar'. Ufa, 1958.
Clauson, Sir Gerald (1972), An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkisch. Oxford.
Fatyhova, F. F. (1984), Nekotorye obrjady baškir, svjazannye s roždeniem rebenka. Na materiale ėtnografičeskih ėkspedicij IIJal: IiIvIiKB, 36–43.
– (1984a), Narečenie imeni u baškir: IpIEB, 65–73.
Gumarov, V. Z. (1980), Narodnaja gigiena baškir i ohrana zdorv'ja detej. Konec XIX-načalo XXV.: OiKbTb, 129–133.
Hisametdinova, F. G. – Šaripova, Z. Ja. (1987), Terminy baškirskoj demonologii: ST 1987: 4, 40–51.
Ḫammatov, Y., Tönyaq amurdarı [Amor-Darstellungen des Nordens]. (Aus einer Handschrift zitiert.)

Ibn-Fadlan = Putešestvie Ibn-Fadlana na Volgu. Pereved i kommentarii pod red. Kračkovskogo. M.-L., 1939.
IiIvIiKB = Istočniki i istočnikovedenie istorii i kul'tury Baškirii. Ufa, 1984. (Artikelsammlung.)
IIJaL = Institut istorii, jazyka i literatury Baškirskogo filialia Akademii nauk SSR.
IpIĖB = Issledovanija po istoričeskoj ėtnografii Baškirii. Ufa, 1984. (Artikelsammlung.)
Kärim, M. (1981), Oḍon-oḍaq bala saq. Öfö [Lange und weite Kindheit. Ufa]. Ungarische Übersetzung: Végtelen gyermekkor. Fordította Torma József. [Unendliche Kindheit. Übersetzt aus dem Baschkirischen von József Torma]. Bp.-Uzsgorod, 1981.
Keletkutatás Bp. (Zeitschrift. Erscheint zweimal jährlich.)
Kiräy Märgän (1976), Başqort ḫalqiniṉ yola fol'klori buyinsa küḍätewḍär. [Überblick über die Gelegenheitsdichtung des baschkirischen Volkes]: ÄFÄM, 31–75.
– (1978), Ḫaliq küṉelendäge inyilar: Mäṉgelek şişmä. Öfö [Versteckte Perlen im Herzen des Volkes: Ewige Quelle. Ufa], 1978, 105–164.
L. = Leningrad.
Lipec R. S. (1984), Obrazy batyra i ego konja v tjurko-mongol'skom ėpose. M.
M. = Moskau.
Nagaeva, L. I. (1981), Tancy vostočnyh baškir. M.
– (1984), Vesenne-letnie prazdnestva i obrjady baškir: IpIĖB, 47–64.
Näḍerşina, F. (1983), Ḫaliq ḫüḍe. Öfö [Das Wort des Volkes. Ufa].
OiKBTB = Obyčai i kul'turno-bytovyve tradicii baškir. Ufa, 1980. (Artikelsammlung.)
Ömötbaev, M. (1984), Yädkär. Öfö [Erinnerungen. Ufa].
Potapov, L. P. (1973), Umaj – božestvo drevnih tjurkov v svete ėtnografičeskih dannyh: TS 1972, 265–286.
Torma József (1988), Doğu Başkurtlarında hastalıkların sebeplerine dair hurafeler. Türk Dili Kurumu'nun 30. Eylül 1988 Ankaradaki toplantısında okulmuş tebliğ.
Torma József (Hisametdinova, F. G. közreműködésével, 1990), Mágia és betegség a baskíroknál [(In Zusammenarbeit mit F. G. Hisametdinova), Magie und Krankheit bei den Baschkiren]: Keletkutatás 1990. tavasz.
TS 1962 = Tjurkologičeskij sbornik 1972. M., 1973. (Artikelsammlung.)

Die frühesten Grabumfriedungen im Sind: Ursprung und Überlieferung

von

SALOME ZAJADACZ-HASTENRATH

Gröbenzell

Im Sind hatte der Islam mit der arabischen Eroberung von 91/711 seinen Einzug gehalten, sich danach aber erst allmählich im Laufe der Jahrhunderte gegenüber dem Buddhismus und dem Hinduismus durchgesetzt[1]. Die Grabmäler der frühesten islamischen Epoche im Sind kennen wir nicht; gut erhaltene Grabmäler sind in größerer Zahl erst aus der Regierungszeit der Samma (648/1351–925/1519) auf uns gekommen. Relativ häufig sind dabei Grabumfriedungen. Im folgenden soll versucht werden, die Vorstellungen aufzuzeigen, welche diesem, im Sind bis ins späte 11./17. Jh. hinein verbreiteten islamischen Grabmaltypus zugrundeliegen.

Grabumfriedungen sind bisher kaum als eigener Grabmaltypus gewürdigt worden. Zuerst hat sich ausführlicher Lisa Golombek[2] mit Grabumfriedungen im Timuridenreich befaßt und dabei u. a. festgestellt, daß diese in den Quellen mit dem Wort *„hazira"* bezeichnet werden: einem arabischen, auch im Persischen gebräuchlichen Wort, das Absperrung, Einfriedung bedeutet. Lisa Golombek hat auch darauf hingewiesen, daß die beiden ältesten islamischen Bauwerke, auf welche dieses Wort Anwendung findet, sich in der Moschee von Medina befinden. Es sind: 1. der umfriedete Platz – *rawda* genannt – neben dem *minbar*, wo der Prophet zu seinen Lebzeiten zu beten pflegte; dieser Platz war mit einem nied-

1 Über den im Sind stattgefundenen allmählichen Übergang zum Islam siehe Joh. Engelberta van Lohuizen-de Leeuw, *The Pre-Muslim Antiquities of Sind*, South Asian Archaeology 1975, S. 151–174.

2 Lisa Golombek, *The Timurid Shrine at Gazur Gah* (= Royal Ontario Museum Occasional Paper 15), Toronto 1969, S. 102–121.

rigen Gitter oder Geländer umgeben[3]; 2. das Grabmal des Propheten[4].

Das Wort „*hazira*" war im 5./11. Jh. von Amir Khusraw aus Khorasan in einer besonderen Weise verwendet worden, nämlich als Erklärung: In seiner Beschreibung des Prophetengrabes schreibt er, es sei „oben an diesem Gebäude so etwas wie eine *hazira* aus Gitterwerk angebracht"[5]. Daraus hat Lisa Golombek geschlossen, daß er schon von Hause aus eine klare Vorstellung davon hatte, wie eine *hazira* aussah, und daß das Gitterartige ein wesentliches Merkmal dabei war[6]. Zwar konnte sie für Khorasan, die Heimat von Amir Khusraw, keine Grabumfriedungen für das 5./11. Jh. nachweisen; sie konnte jedoch auf – von Monneret de Villard publizierte – Grabumfriedungen in Aswan/Ägypten verweisen, die allgemein in das 5./11.–6./12. Jh. datiert werden (Abb. 1)[7]. Oleg Grabar hat darauf hingewiesen, daß der am Pilgerweg nach Mekka gelegenen Stadt Aswan als der letzten größeren muslimischen Stadt vor Nubien eine besondere Bedeutung zukam, durch die sich auch ihre ausgedehnte Nekropole erklärt[8].

Für den Iran sind Grabmäler, die ausdrücklich „*hazira*" genannt werden, vom 8./14. Jh. ab belegt[9]. Die frühesten erhaltenen Beispiele – aus dem 9./15. Jh. – sind niedrige Gitterabsperrungen um ein Grab herum. Bildliche Darstellungen – auf Miniaturen des 9./15. Jhs. – zeigen ähnliche niedrige Gitterumfriedungen, mit einem hohen Tor (Abb. 2)[10].

3 Ebd., S. 104.
4 Ebd., S. 102.
5 Ebd. S. 103 sowie *Sefer Namah: Relation du Voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palestine, en Égypte, en Arabie et en Perse pendant les Années de l'Hégire 437–444 (1035–1042)*, éd. et trad. C. Schefer. (= École des Langues Orientales vivantes; Publications, 2. ser., 1), Paris 1881, S. 57 (Persischer Text).
6 Golombek, a. a. O., S. 103–105.
7 Ugo Monneret de Villard, *La necropoli Musulmana di Aswan*, (= Publications du Musée Arabe du Caire), Kairo 1930, S. 1–4, 19–21, fig. 25–31, Taf. VIII B; siehe auch Keppel Archibald Cameron Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt I*, Oxford 1952, S. 131–133. Nachdem auf diesem Friedhof die ursprünglich an den Grabmälern angebrachten datierten Inschriftentafeln – bis auf eine einzige Ausnahme – entfernt worden sind, ist eine genauere Datierung der einzelnen Grabmäler nicht mehr möglich.
8 Oleg Grabar, *The earliest Islamic Commemorative Structures*, Ars Orientalis 6, 1966, S. 25–26, Nr. 41.
9 Siehe dazu Golombek, a. a O., S. 106–107.
10 Vgl. ebd. Abb. 160; siehe dazu auch S. 107–108 sowie Abb. 159 (Grabum-

In Sind stammt die älteste datierte Grabumfriedung ebenfalls aus dem 9./15. Jh.: Es ist die 895/1490 begonnene und nach 925/1519 vollendete[11] Grabumfriedung des Darya Khan auf Makli Hill bei Thatta (Abb. 3). Es ist eine deutlich über mannshohe Umfriedung aus Stein, von ungefähr quadratischem Grundriß, mit geschlossenen, zinnenbekrönten Mauern, zwei Toren und einer Gebetsnische. Undatierte Grabumfriedungen auf ländlichen Friedhöfen gehören einer früheren Stilstufe an: so z. B. eine Umfriedung, die sich bis in die 70er Jahre dieses Jahrhunderts in Deh Gujro befand, einem nördlich von Karachi befindlichen, inzwischen in die Großstadt einbezogenen Gebiet (Abb. 4)[12]. Sie hatte gleichfalls geschlossene, ca. zwei Meter hohe, zinnenbekrönte Mauern, Gebetsnische, Toröffnung und Fensteröffnungen. Fensteröffnungen haben auch noch wesentlich spätere Grabumfriedungen in Sind, z. B. in Malir und in Pir Patho. Darya Khan's Grabumfriedung hat ebenfalls je ein Fenster zu beiden Seiten der Tore; allerdings sind dies rein dekorative, blinde Fenster[13].

Keine der genannten Umfriedungen in Sind paßt zu den von Lisa Golombek angeführten timuridischen Beispielen. Eher ähneln die Beispiele des Sind den Beispielen in Aswan: geschlossenen, mit hohen Mauern versehenen Grabumfriedungen, die im Grundriß ungefähr drei mal vier Meter messen, bei einer Höhe von zwei Metern. Ihre Mauern sind außen mit Blendarkaden versehen, in welche ursprünglich datierte Inschriftentafeln mit den Namen der Verstorbenen eingelassen waren (Abb. 1). Oben auf einer der

friedung in Khwaf) sowie den Verweis auf eine Miniatur in einer Hs. von 1431, abgeb. bei G. A. Pugachenkowa, *Iskustvo Afganistana*, Moskau 1963, S. 191; siehe auch die Grabumfriedung des Khwaja Abu Nasr Parsa in Balkh, in: Lisa Golombek und Donald Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan* (= Princeton Monographs in Art and Archaeology 46), Princeton 1988, Taf. 131.

11 Zur Datierung siehe Moh. Abdul Ghafur, *The Calligraphers of Thatta*, Karachi 1957 (repr. Karachi 1978), S. 57.

12 Eine ähnliche Grabumfriedung befindet sich in Hinidan (Distrikt Las Bela, Baluchistan); siehe Salome Zajadacz-Hastenrath, *Chaukhandigräber. Studien zur Grabkunst in Sind und Baluchistan*, Wiesbaden 1978, Abb. 106.

13 Das Motiv des blinden Fensters begegnet noch im 17. Jh. in Isa Khan Tarkhans d. J. Grabmal auf Makli Hill, wo es allerdings – abweichend vom ursprünglichen Sinnzusammenhang – im Innern der Umfriedung angebracht ist: vgl. die Abbildung bei Henry Cousens, *The Antiquities of Sind* (= Archaeological Survey of India, 46 Imperial Series), Calcutta 1922 (repr. Karachi 1975), Taf. 45.

Seiten eingefügte Lunetten erlauben einen Einblick in die Umfriedung; ein Tor dagegen gibt es nicht[14].

Seit wann es in Sind die Form der hohen, geschlossenen Grabumfriedungen gibt, wissen wir nicht. Da vorislamische lokale Traditionen als Vorbilder für diesen Grabmaltypus ausscheiden, ist zu prüfen, welche islamische Traditionen, die entweder mit der arabischen Eroberung oder später in den Sind gelangt sind, als Vorbild gewirkt haben können.

Die Grabumfriedungen in Sind haben einige charakteristische Einzelheiten mit dem Grabmal des Propheten gemeinsam, wie dieses in frühen Berichten – d.h. für die Zeit vor den beiden verheerenden Bränden der Moschee von Medina in den Jahren 654/1256 und 886/1487 – beschrieben wird. Für unseren Zusammenhang ist dabei weniger wichtig, ob diese Einzelheiten dem Prophetengrab allein eigentümlich oder in Arabien allgemein verbreitet waren; ob sie in Arabien aus vorislamischer Zeit herrührten oder erst durch den Islam in Gebrauch gekommen waren. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß die Kenntnis solcher Details auch noch in den Jahrhunderten nach der arabischen Eroberung in den Sind gelangt sein konnte, z.B. durch Pilgerberichte. Berichte heimkehrender Pilger werden selbst in der Gegenwart noch mit großem Interesse aufgenommen; in vergangenen Jahrhunderten – und insbesondere in einer kulturell andersartigen Umgebung, mit völlig anderen Bestattungsbräuchen – konnten Einzelheiten aus Schilderungen des Prophetengrabes maßgebliche Bedeutung für die Gestaltung von islamischen Grabmälern erlangen[15].

Im folgenden wird auf relevante Quellen aus dem 1./7.–10./16. Jh. Bezug genommen, die von Sauvaget[16] publiziert worden sind. Besondere Bedeutung kommt unter diesen dem Bericht des al-

14 Monneret de Villard, a.a.O., S. 21.

15 Irene Grütter hat bereits darauf hingewiesen, daß in frühislamischer Zeit die Tatsache, daß der Prophet in einem Nischengrab beigesetzt worden war, dazu geführt hat, daß Nischengräber gegenüber den gleichfalls gebräuchlichen Schachtgräbern weitere Verbreitung gewannen; vgl. Irene Grütter, *Arabische Bestattungsgebräuche in frühislamischer Zeit (nach Sa'ad und Buhari)*, Der Islam 32, 1957, S. 169.

16 Jean Sauvaget, *La Mosquée omeyyade de Médine: Étude sur les Origines architecturales de la Mosquée et de la Basilique*, (Institut français de Damas), Paris 1947.

Samhudi zu, welcher bewußt als Grundlage für eine angemessene Wiederherstellung der Moschee nach den genannten beiden Bränden im 7./13. bzw. 9./15. Jh. verfaßt worden ist; ein Bericht, welcher alle älteren Quellen berücksichtigt und den Zustand der Moschee bis zum Jahre 886/1487 dokumentiert[17].

Der Prophet war zunächst im Haus seiner Gemahlin Aisha beigesetzt worden[18]. Als der zweite Khalif, Omar, neben dem Propheten begraben wurde, hatte Aisha die beiden Gräber durch eine Mauer von ihrem Wohnraum abtrennen lassen. Zunächst war in dieser Mauer ein Fenster eingelassen; als aber Besucher immer wieder Erde von dem Grab mitnahmen, ließ sie das Fenster zumauern[19]. Im 2./8. Jh. ließ Khalif al-Walid durch seinen Gouverneur Omar ben Abd al'Aziz die Moschee von Medina erweitern. Dabei wurde das Haus der Witwe abgerissen und das Prophetengrab mitsamt den Mauern des Raumes, in dem es sich befand, in die erweiterte Moschee einbezogen[20]. Bei dieser Gelegenheit wurde es mit einer weiteren Umfriedung umgeben – von unregelmäßig polygonalem Grundriß. Als Begründung dafür wird angegeben, daß auf diese Weise jede Verwechslung mit der *Ka'aba* in Mecca ausgeschlossen werden sollte; eine Verwechslung hätte zu einer Änderung der Gebetsrichtung führen können, was zu vermeiden war[21]. Eine bei Wüstenfeld wiedergegebene Passage aus al-Samhudi's Werk besagt, daß der Khalif aus ebendemselben Grunde „die Wand mit Bogen haben machen lassen"[22]. – Es hat sich somit bei der neu errichteten Grabumfriedung um einen Bau mit geschlossenen Mauern von ansehnlicher Höhe gehandelt – was im übrigen

17 Siehe dazu Sauvaget, a. a. O., Nr. 28, S. 27–29. Der Text des al-Samhudi ist auszugsweise übersetzt von Ferdinand Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Medina. Im Auszuge aus dem Arabischen des Samhudi*, Abhandlungen der Kgl. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen Bd. 9, Göttingen 1860.

18 Ebd., S. 66.

19 Ebd., S. 78–79.

20 Sauvaget, a. a. O., S. 89–90; Wüstenfeld, a. a. O., S. 67 und 72–74.

21 Sauvaget, a. a. O., S. 89–90, fig. 5 und Taf. 1 und Wüstenfeld, a. a. O., S. 79–80; in diesen Texten wird angegeben, die neue Umfriedung sei fünfeckig. Ibn ʿAbd Rabbihi bezeichnet dagegen (nach 317/929) die Umfriedung als sechseckig; siehe Muhammad Shafi, *A Description of the two Sanctuaries of Islam by Ibn ʿAbd Rabbihi*, in: A Volume of Oriental Studies, presented to Edward G. Browne, Cambridge 1922, S. 433; vgl. dazu die Grundrißskizze bei Wüstenfeld, a. a. O., S. 91.

22 Ebd., S. 79.

auch von den Quellen bestätigt wird[23] – sonst wären diese Befürchtungen unbegründet gewesen. Eindeutig geht aus den Quellen hervor, daß die Umfriedung keinen Zugang gehabt hat[24].

Amir Khusraw erwähnt das oben am Prophetengrab angebrachte Gitterwerk; er braucht dafür das Wort *„darafzin"*. Übersetzungen, wie Gitter, Balustrade u. ä., suggerieren vielfach eine horizontale Oberkante. Als oberer Mauerabschluß sind indes Gitterbekrönungen, wie in der Ibn-Tulun-Moschee (263/876–265/879) oder der Al-Hakim-Moschee (380/990–403/1013), beide in Kairo (Abb. 5 und 6)[25], geläufig: gitterartige Bekrönungen, die auch als eine Art von Zinnen angesprochen werden können. Schilderungen des Prophetengrabes konnten somit in dieser Weise verstanden werden.

Zinnen bilden im Sind regelmäßig den oberen Abschluß der Mauern von Grabumfriedungen. Als ein weiteres Element erinnern in Sind die bereits erwähnten hohen, geschlossenen Mauern an die Grabumfriedung des Propheten. Auch fensterartige Öffnungen, wie sie an den Umfriedungen in Sind begegnen, spielen in den Beschreibungen des Prophetengrabes eine Rolle: das Fenster in der Wand, die Aisha hatte ziehen lassen[26]; Fenster oder Luken werden aber auch noch im 6./12. Jh. von Ibn al Nadjdjar[27] und noch in späteren Quellen erwähnt.

Geschlossene Mauern mit einzelnen Öffnungen zum Durchschauen haben auch die Umfriedungen in Aswan. Ob die Blendarkaden an diesen Umfriedungen die Bemerkung reflektieren, daß der Khalif „die Wand mit Bogen habe machen lassen"[28], oder ob die Maßnahme des Khalifen auf eine ältere Form zurückgreift, welche sich in Aswan unabhängig vom Prophetengrab erhalten

23 Nach Ibn ʿAbd Rabbihi war sie um drei Ellen niedriger als das Dach der Moschee, bis zu Mannshöhe mit Marmor verkleidet und darüber farbig behandelt; siehe Shafi, a. a. O., S. 433; siehe auch Sauvaget, a. a. O., S. 29.

24 Siehe dazu eine von Abu Ghassan anläßlich einer Dachreparatur im Jahre 293/907 angefertigte Skizze sowie Schilderungen später notwendig gewordener Einstiege in die Umfriedung bei Wüstenfeld, a. a. O., S. 79–81.

25 Keppel Archibald Cameron Creswell, *Early Muslim Architecture* II, Oxford 1940, fig. 246, geg. S. 342; vgl. auch Taf. 96, 97a–b, 98; sowie ders., *The Muslim Architecture of Egypt* I, Oxford 1952, S. 84, fig. 31; vgl. auch Taf. 16a, 23b.

26 Wüstenfeld, a. a. O., S. 79.

27 Sauvaget, a. a. O., S. 90.

28 Wüstenfeld, a. a. O., S. 79.

hat, muß dahingestellt bleiben. Eine weitere Übereinstimmung der Umfriedungen von Aswan mit dem Prophetengrab besteht darin, daß sie ebenfalls kein Tor haben.

Aus all diesem geht hervor, daß die hohen Grabumfriedungen im Sind und auch in Aswan Vorstellungen folgen, die ihrerseits Ähnlichkeiten mit der frühen Gestalt des Prophetengrabes haben: sei es, daß sie sich unmittelbar am Prophetengrab orientierten, sei es, daß sie auf den gleichen Traditionen fußen wie dieses.

Anzufügen ist hier, daß im Sind die Gebetsnische ein fester Bestandteil aller Grabumfriedungen ist; das ist weder bei den timuridischen noch bei den ägyptischen Umfriedungen durchgehend der Fall. Eine Umfriedung kann lediglich der Absperrung und dem Schutz des Grabes dienen; durch Gebetsnische und Tor aber wird der umfriedete Raum zu einem Ort des Gebetes für den Toten – einem eigenen, sakralen Gebäudetypus.

Darya Khan, dessen Grabmal 895/1490 begonnen worden war, fand den Tod, als der Sind 926/1519 von den Arghun aus Kandahar erobert wurde, was einen neuen Abschnitt in der Geschichte des Sind einleiten sollte. Die Arghun hatten in Kandahar ursprünglich als Lehnsleute des Sultan Husayn Baykara von Herat geherrscht, später relativ unabhängig regiert; bis sie die Festung Kandahar an Babur, den späteren Eroberer Indiens, abtreten mußten. Da sich der Sind damals in einer politisch instabilen Lage befand, ergiffen sie die Gelegenheit, dieses Land für sich zu erobern[29].

Für die ersten beiden Arghun-Herrscher gibt es kein Grabmal im Sind, da ihre Leichname zum permanenten Begräbnis nach Mecca überführt worden sind. Als nächsten Herrscher wählte die neue Oligarchie 961/1555 aus ihrer eigenen Mitte heraus Isa Khan Tarkhan[30]. Dieser besaß damals schon eine Familiengrablege auf Makli Hill, die heute allerdings nach einem früh verstorbenen Söhnchen „Mirza Sulayman's Grabmal" genannt wird (Abb. 7)[31] und – ebenso wie einige andere, nach der Eroberung erbaute

29 Siehe ausführlicher dazu C. Collin Davies, Artikel „*Arghun*", in: Encyclopaedia of Islam 1, 1960, S. 627–628.

30 Siehe zum folgenden ausführlicher: Salome Zajadacz-Hastenrath, *Islamic Funerary Enclosures in Sindh*, Islamic Art. 4, 1990–1991, S. 249–281.

31 Vgl. die Grabinschrift bei Sayyid Husamuddin Rashdi, *Makli Namah*, Hyderabad/Sind 1967, S. 527.

Grabumfriedungen – dem Typ der im Sind gebräuchlichen hohen, geschlossenen Grabumfriedung angehört.

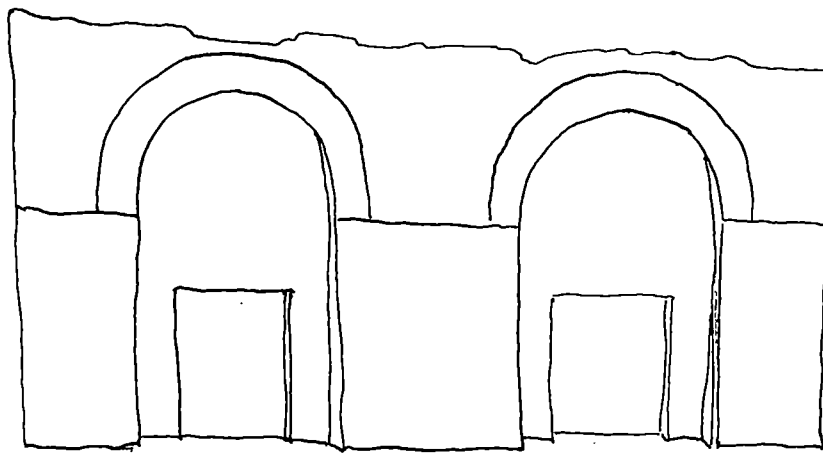
Um die Mitte des 10./16. Jh. fand erstmals der im Timuridenreich gebräuchlichen Typus der Gitterumfriedung Eingang im Sind (Abb. 8) – ausgeführt indes als indische *jali*-Arbeit (als Steingitter), was weitaus größere Gestaltungsmöglichkeiten bot als die bis dahin verwendeten Materialien und Techniken[32]. Wie im Sind üblich, wurden auch diese Gitterumfriedungen mit Tor und Gebetsnische versehen und mit Zinnen bekrönt. Am Grabmal von Isa Khan Tarkhan, dem ersten Herrscher der neuen Dynastie, wurde eine der Würde des Herrschers angemessene Steigerung der Form durch die Verbindung beider Typen erreicht: das Herrschergrab ist zunächst von einer Gitterumfriedung umschlossen und zusätzlich von einer zweiten Umfriedung mit hohen, geschlossenen und ehemals zinnenbewehrten Mauern umgeben. Mit Tor und Gebetsnische versehene hohe, geschlossene Grabumfriedungen umgeben im 11./17. Jh. sogar einige Mausoleen auf Makli Hill[33].

BILDQUELLEN

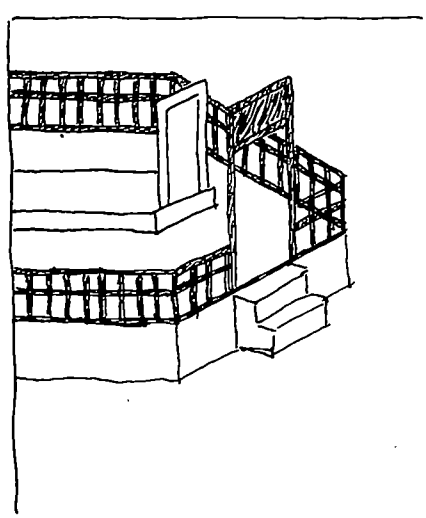
3, 4, 7, 8: Foto Zajadacz;
1: Umzeichnung nach Villard de Monneret, Taf. VIII B;
2: Umzeichnung nach Golombek, Abb. 160;
5: Umzeichnung nach Creswell, *Early Muslim Architecture II*, fig. 246, geg. S. 342;
6: Umzeichnung nach ders. *The Muslim Architecture of Egypt I*, fig. 31, S. 84.

32 Später umgibt auch das Grab der Mumtaz Mahal im Taj Mahal in Agra ein in *jali*-Arbeit ausgeführte Grabumfriedung. Diese wird von Wayne E. Begley, *Myth of the Taj Mahal and a New Theory of its Symbolic Meaning*, Art Bulletin 61, 1979, S. 28–29, zwar als Throngitter angesprochen, ohne dabei allerdings die Tradition der Grabumfriedungen in Erwägung zu ziehen.

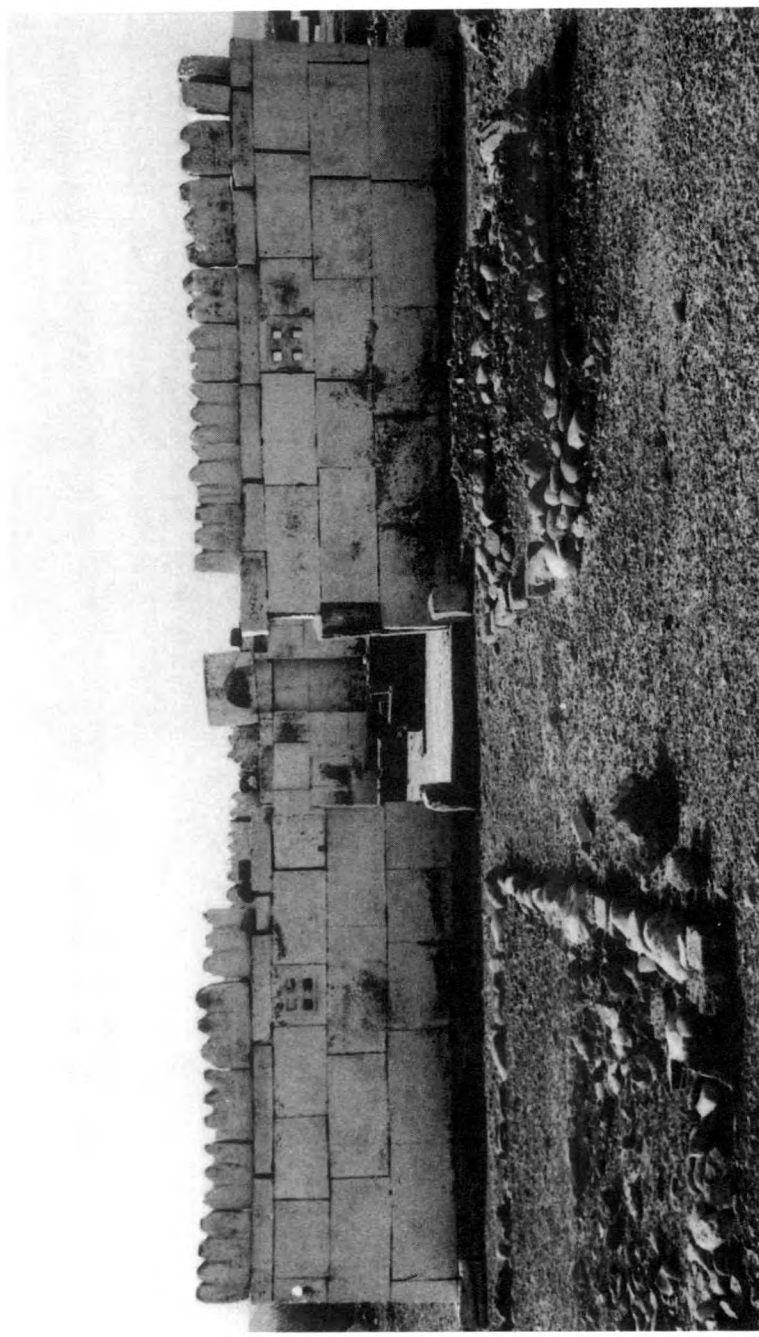
33 Siehe dazu die Grundrisse bei Cousens, a.a.O., Taf. 38 und 42 (Grabmäler von Mirza Jani Beg, Diwan Shurfa Khan und Isa Khan Tarkhan d.J.).



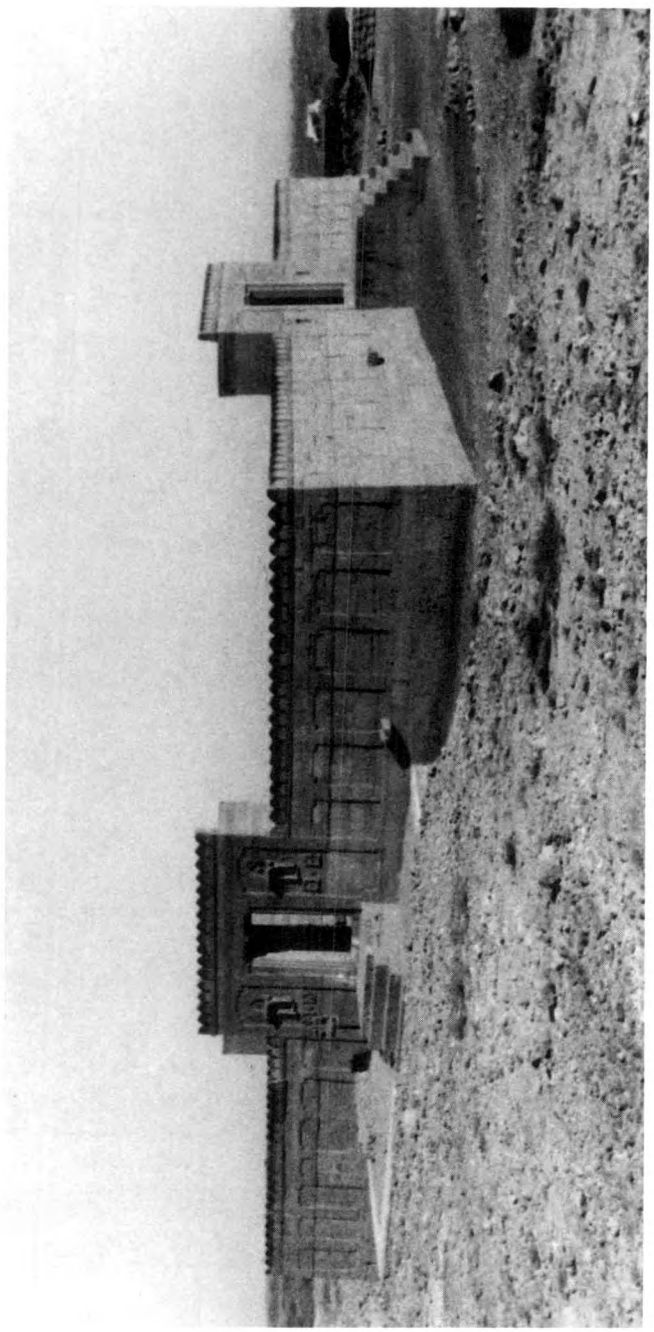
1. Grabumfriedung in Aswan



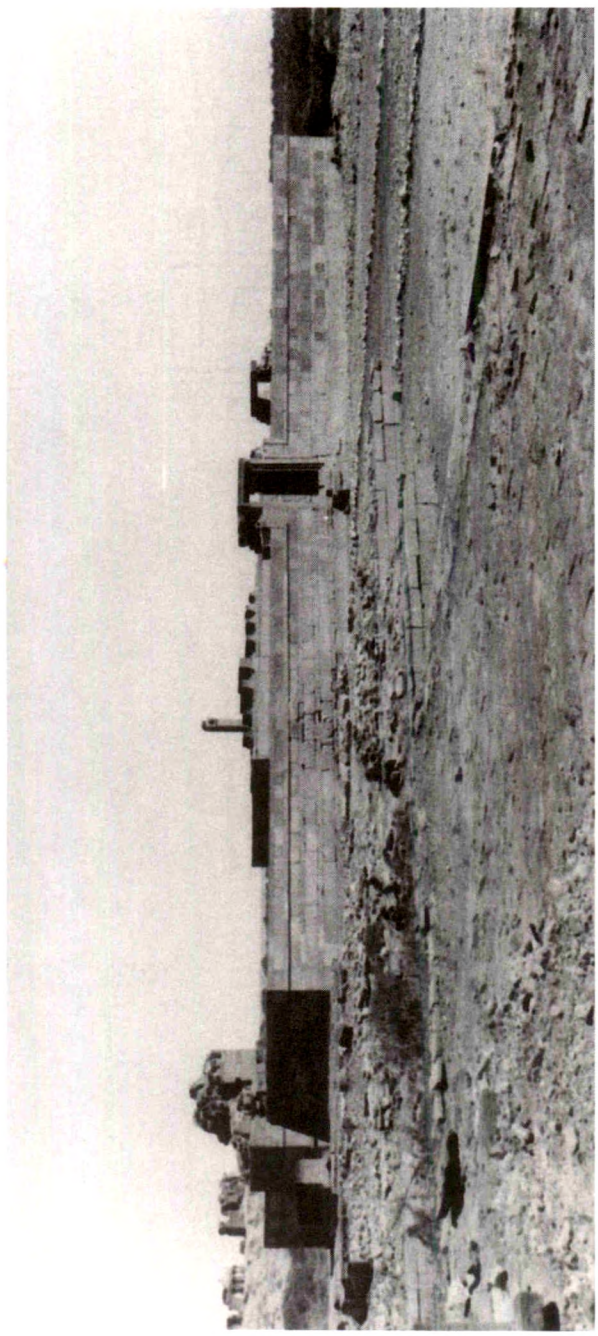
2. Grabumfriedung nach einer Miniatur der Herater Schule, 9./15. Jhs.



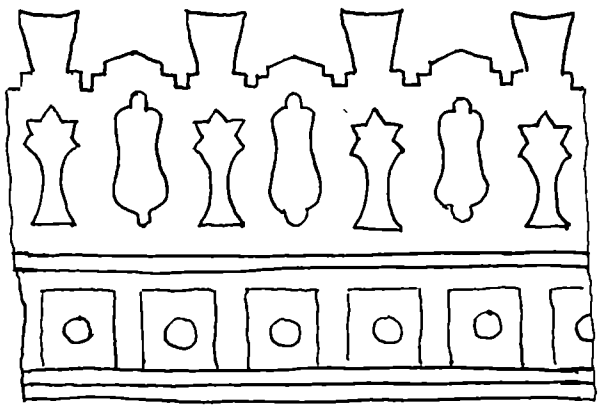
4. Grabumfriedung, ehem. in Deh Gujro, Sind



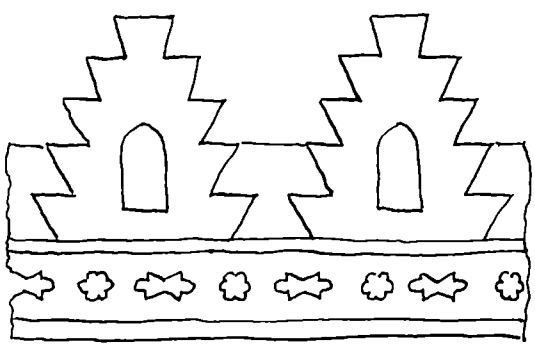
3. Grabumfriedung des Darya Khan auf Makli Hill, Sind



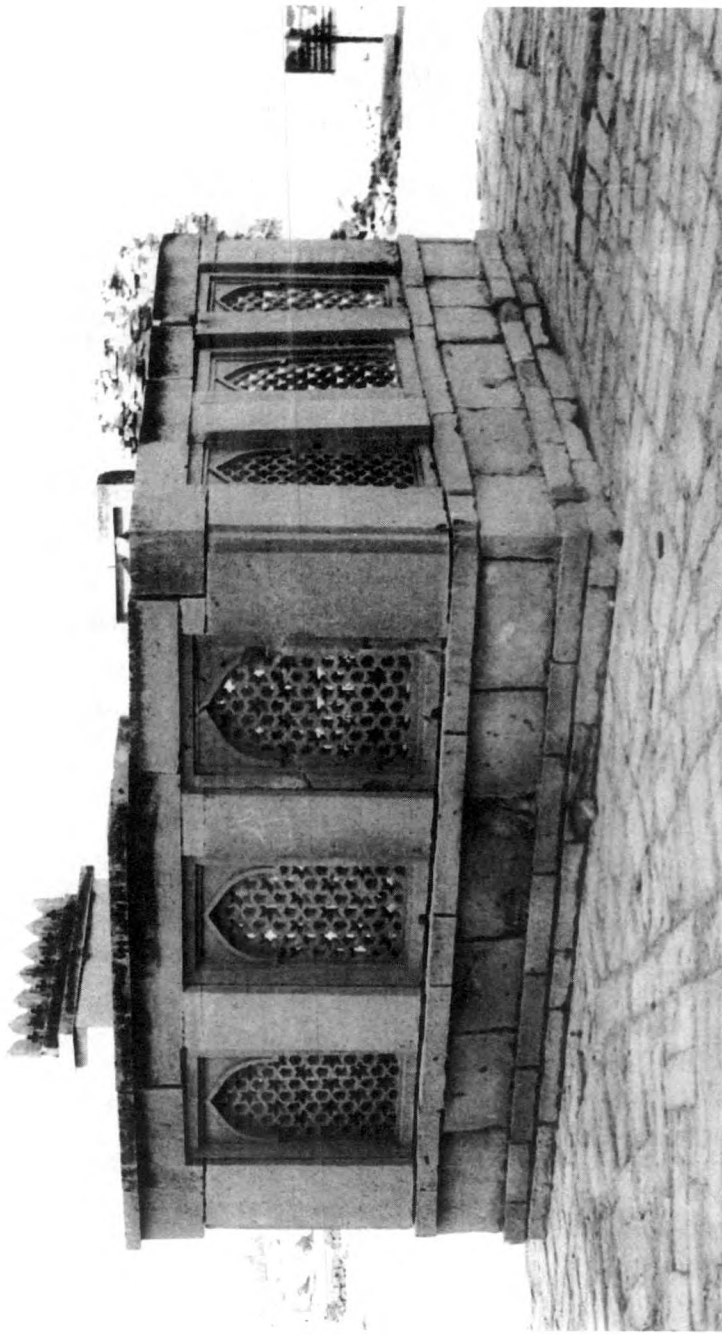
7. Sog. Grabumfriedung des Mirza Sulayman, Makli Hill, Sind



5. Mauerbekrönung der Ibn-Tulun-Moschee, Kairo



6. Mauerbekrönung der Al-Hakim-Moschee, Kairo



8. Grabumfriedung des Amir Sultan Mohammed, Makli Hill, Sind

Reviews

CONFERENCE ON UIGHUR STUDIES IN KAZAKHSTAN

The Conference was held on 3–5 June, 1991 in Alma-Ata City, Kazakhstan, USSR. It was organized by the Institute of Uighur Studies which was founded in 1986 within the Kazakh SSR Academy of Sciences. There were about 80 participants from the scientific centres of Alma-Ata, Moscow, Leningrad, Tashkent, Bishkek etc. and several foreign guests as well (FR of Germany, USA, PR of China). It was the 2nd such conference on uighur studies, the 1st was organized 12 years ago in 1979.

On the Plenary Session were given the following papers:

G. M. Sadvakasov: "Uighur studies in the system of social sciences of Kazakh SSR Academy of Sciences: modern state, problems, perspectives";
A. T. Kaidarov: "Main tendencies in the development of modern uighur literary language";
S. Mollaudov: "Literary and art criticism today";
G. M. Iskhakov: "Main problems in the study of history and ethnography of Uighurs";
K. Sh. Abdullaeva: "Modern problems of social economic life of Uighurs".

Correspondingly, the subsequent meetings of the Conference were held in the four sections: 1) Linguistics, 2) History of Literature and Art, 3) History and Ethnography, 4) Modern Economic, Social and Cultural Situation. The following is the list of some of the speakers and their subjects.

SECTION OF LINGUISTICS (20 papers)

A. M. Shcherbak (Leningrad): "Problems of Uighur language genesis";
T. T. Talipov (Alma-Ata): "Genesis of accusative case in the Turkic languages";
D. M. Nasilov (Leningrad): "Dynamics of grammatical categories in the history of Uighur language";
R. U. Arziev (Alma-Ata): "The words designating colours in Kutadgu Bilig";
G. Rakhmatullaeva (Alma-Ata): "G. Jarring as an uighurist";

Other papers presented on this section were devoted to such problems as pronunciation, lexicology and syntax of Uighur language.

HISTORY OF LITERATURE AND ART SECTION (23 papers)

On this section were discussed different problems of the contemporary Soviet, Xinjiang and classic Uighur literatures, folklore, history of architecture and fine arts. There were three papers on musicology:

T. M. Alibakieva (Alma-Ata): "A formative role of rythmic of the uighur Mukam";
S. Kibirova (Alma-Ata): "DAP of Uighurs as an attribute of Shaman ritual";
A. Khashimov (Tashkent): "Mukams of Ili region".

SECTION OF HISTORY AND ETHNOGRAPHY (19 papers)

S. G. Klyashtorny (Leningrad): "The ancient period of the Uighurs' ethnogenesis";
V. S. Kuznetsov (Moscow): "Islam in the social and political life of Xinjiang";
D. V. Dubrovskaya (Moscow): "Contemporary Chinese historiography on the role of Zuo Zong-tang in the history of Uighurs";
N. Tursun (Urumchi, PR of China): "On the origin and etymology of Khitai according to turkic sources";
A. K. Kamalov (Alma-Ata): "On interpretation of the ancient uighur Terkhin inscription about Bayarku tribe";
R. F. Tarasenko (Moscow): "Reading and translation of the inscription on Issyk's small cup";
M. I. Yerzin (Alma-Ata): "Tong-wen-zhi" as a source on historical geography of Eastern Turkestan";
B. P. Gurevich (Moscow): "Soviet Union on the borderlines of Central Asia: questions of history and perspectives";
A. Khodzhaev (Tashkent): "Status of Eastern Turkestan in the traditional idea of Qing's emperors (1st half of the 18th c.)";
D. A. Isiev (Alma-Ata): "Magic in the notion of ancient uighur tribes";
I. Tukhtiev (Tashkent): "Coins of Dzhungar khanate";
K. Sh. Khafizova (Alma-Ata): "The Silk Road and Eastern Turkestan in the 15–16th cc.";
A. P. Kolganov (Tashkent): "Chinese information on historical geography of Eastern Turkestan in the beginning of 15th c.";
A. M. Reshetov (Leningrad): "Basic direction of evaluation of Uighur ethnos in the 20th c.";
A. Dzhalilov (Tashkent): "About the supplement to Tarikh-I Rashidi manuscript";
A. Aitbaev (Tashkent): "Tavarikh Khamsa-I Sharki on the social economic history of Eastern Turkestan in the 19th c.";
S. Abdukhamitova (Alma-Ata): "Uighur family at the 2nd half of 19th c.".

Besides, Wolfgang Scharlipp (Universität Freiburg, Germany) spoke on the Turks' national memory and Kahar Barat (Harvard University, USA) had informed the participants about researches being conducted in Harvard on uighur studies and kindred disciplines. On the Final Setting was adopted the Resolution of the Conference.
A volume containing materials of this Conference ist expected to be published in the near future (in the Russian and Uighur languages).

Tashkent — Andrei P. Kolganov

Chen Zhao Fu. China – Prähistorische Felsbilder. Vorwort von Emmanuel Anati. Aus dem Italienischen übertragen von Dieter W. Portmann. Großformat, 216 Seiten Text, 107 Farbtafeln, 140 Schwarzweißzeichnungen. Deutsche Ausgabe U. Bär Verlag Zürich, 1989. ISBN 3-905 137-19-4.

Im Verlauf der letzten Jahre haben sich in vielen Ländern die Erforscher der Felsbildkunst zu nationalen oder internationalen Vereinigungen zusammenge-

schlossen. Kongresse fanden mit erstaunlich hoher Beteiligung statt. Die Zahl einschlägiger Publikationen ist ungemein gestiegen. Sicher hängt das wachsende Interesse mit unserer Bereitschaft zusammen, nicht nur den scharf beobachtenden Expressionismus anzuerkennen, zu dem die Schöpfer eiszeitlicher Höhlenbilder fähig waren, sondern auch ein ganzes Spektrum von Kunstformen bis hin zu kühnster Abstraktion. Im Vergleich mit ihren modernen Kollegen schneiden dabei die Meister der fernen Vergangenheit erschreckend gut ab. Die literarischen Überhöhungen der Ethnophilosophen werden akzeptiert. So wird beim Leser die Hoffnung geweckt, es sei möglich, auf direktem Weg einen Zugang zu den „Traumpfaden" der Ahnen zu finden. Andererseits sind die Möglichkeiten der Datierung durch naturwissenschaftliche Begleitstudien, aber auch durch Stilvergleiche mit dem Bestand angrenzender oder selbst fernerer Landschaften ungemein besser geworden – ein Regulativ gegen freie Spekulation.

Diese Entwicklung hat Emmanuel Anati (und das von ihm begründete Centro Camuno di Studi Preistorici in Capo di Ponte) in Gang gesetzt mit eigenen, großzügig angelegten Studien und als Organisator. Er hat mit der Publikation einer Weltkarte („Felsbildzonen höchster Bedeutung"), auf der China als weißer Fleck erscheint, den Autor, Chen Zhao Fu, von der Notwendigkeit überzeugt, die in der Chinesischen Volksrepublik beobachteten Felsbilder – an mehr als hundert Stellen – den westlichen Kollegen bekannt zu machen. Allerdings bestätigt der Text (ungewollt) die bisherige Meinung, auf S. 198 heißt es: „Es gibt also gute Gründe zu der Annahme, daß die meisten der bis jetzt in China entdeckten Felsbilder ausschließlich das Werk ethnischer Minderheiten sind. Und das ist das einzige Merkmal, das sie gemeinsam haben. Die meisten sind offenbar Ausdruck von primitiven oder des Schreibens unkundigen Menschen, die zur Zeit, als sie die Felsbilder schufen, außerhalb des Einflußbereichs der Han-Zivilisation lebten. Es ist auch anzunehmen, daß diese Gruppen sich früher oder später an den großen Strom der chinesischen Kultur angepaßt und sie mit ihrem eigenen kulturellen Erbe bereichert haben."

Chen Zhao Fu hat vor der Abfassung seines Werks ein Studienjahr am Centro Camuno als Stipendiat verbringen können. Das hat aber offenbar keinen Einfluß auf die Vorstellung gehabt, daß es eine Pfahlwurzel der chinesischen Kultur gibt, daß das Han-Chinesentum nicht erst am Ende eines ethnogenetischen Prozesses in seiner Eigenart hervortritt. Die sowjetische Forschung wird lebhaft protestieren (wenn es sie noch weiter gibt). Das Gemeinschaftswerk über die ethnische Geschichte Chinas, an dem Krjukov einen erheblichen Anteil hat, vertritt statt dessen ein Konzept gleichberechtigter Verschmelzung.

Das Vorwort stammt von Anati. Er kommt auf seine Annahme zurück, daß sich die meisten Felsbilder in Gebieten konzentrieren, die heute Wüsten oder Halbwüsten sind. Das ist richtig, auch die anschließende Behauptung, daß solche Gebiete außerhalb der wichtigsten prähistorischen Wanderrouten liegen. Aber es gibt Ausnahmen, und die können dann besonders interessant sein (z. B. die Felsbilder des oberen Industals).

Nach einer populär gehaltenen Einführung weist Chen Zhao Fu auf die erstaunliche Tatsache hin, daß bereits zur Zeit der Nördlichen Wei-Dynastie ein chinesischer Geograph auf Grund eigener Reisen realistische Berichte über Felsbilder am Rand und jenseits der Grenzen des chinesischen Siedlungsgebiets vorgelegt hat. Solche Übersichten sind auch in späteren Jahrhunderten

verfaßt worden, so daß China auf eine unbestreitbare zeitliche Priorität in der Felsbildforschung stolz sein kann.

Wissenschaftliche Erfassung im modernen Sinn begann nach dem ersten Weltkrieg. Wichtige Anstöße gingen von Folke Bergman aus, der später an der Sino-Swedish Expedition 1934 teilnahm. Weitere Untersuchungen schlossen sich an. Die bis heute bekannte Fundverteilung wird in einer Karte festgehalten: Konzentrationen treten in, beziehungsweise am Rand der Gebirge in den innerasiatischen Provinzen auf – oder aber in Yunnan und Guangxi. Die erste Gruppe von Bildtafeln zeigt Vielfalt und Schönheit dieser Landschaften.

Es folgt eine Darstellung der Fundorte, in „Zonen" von größerer oder minderer Bedeutung gegliedert. Der Text, der den Felsbildern der Inneren Mongolei zugeordnet ist, kann schon infolge seiner Kürze nicht sehr konkret sein. Mehr sagen die Bilder selbst aus. Sie zeigen, daß nicht Tierdarstellungen sondern menschliche Gesichter, oft zur Maske verfremdet, mit besonderer Sorgfalt durch Einhämmern und Einschleifen hergestellt wurden. Bilder von Rindern und baktrischen Kamelen sind häufig. Vergleiche mit Denkmälern der Okunev-Kultur im Südaltai und in der Mongolei lassen eine Datierung ins dritte bis zweite Jahrtausend v. Chr. vermuten. Ob es sich um die Schöpfungen von Jägern oder aber von Viehzüchtern handelt, bleibt offen. Beobachtungen in Ningxia und Gansu zeigen, daß auch dort ähnliche Motive auftreten. Soweit Inschriften bekannt sind, werden sie der Zeit des Xixia-Reiches (vor den Mongolen) zugeordnet. Sie wurden den offenbar bereits mystifizierten Bildern sekundär hinzugefügt.

Mindestens die Abbildungen sprechen für eine größere Dichte und Variationsbreite der Tierdarstellungen in Xinjiang. Mit diesem Material wird man erst arbeiten können, wenn ein systematischer Vergleich mit dem Bestand der nördlich angrenzenden besser untersuchten Landschaften durchgeführt ist.

Die vor kurzem publizierten Felszeichnungen aus Tibet scheinen einer Variante des Tierstils nahe zu stehen.

Der Südwesten: Sichuan, Yunnan und Guangxi, unterscheidet sich von dem bisher besprochenen Bestand schon durch das Auftreten von Felsmalereien. Man hat Örtlichkeiten gewählt – Schluchten und Grotten –, in denen die Erhaltungsbedingungen gut sind. Hier sind komplizierte Szenen vorherrschend. Interpretationsmöglichkeiten sind gegeben, da die einheimischen Stämme, oft in Rückzugspositionen, erhebliche Teile ihrer Mythologie bewahrt haben. In vieler Hinsicht sind die Schöpfungen dieser Regionen den indischen Felsbildgruppen näher als jenen Zentralasiens. Das mag auf ethnische Zusammenhänge während vieler Jahrtausende hinweisen. In Indien ist ebenfalls die Fortsetzung bis in die Gegenwart erkennbar. Ähnliches gilt von Felsbildern der Südostküste in Fujian, Jiangsu, Hongkong. Hier sind Zusammenhänge mit rezenten Kunststilen der angrenzenden Inselwelt deutlich.

Bei einem Material, das aus zwei so unterschiedlichen Landschaftszonen stammt – dem Nordgürtel und dem Grenzbereich zu Südasien – ist es ein undankbares Vorhaben, eine Themenanalyse zu erstellen.

Masken werden mit global ausschwingenden Vergleichen behandelt. Erwähnt wird das Vorkommen in Britisch Kolumbien und im Staat Washington. Hingegen fehlt der Hinweis auf die Maskenbilder des Amurgebiets und die datierbaren Funde in Südsibirien, auch auf jene Felsbilder am Indus, die in einer rätselhaften aber deutlichen Beziehung zu Südsibirien stehen. Daher bleibt es bei „allgemeinen und theoretischen Überlegungen". Die Überlegungen zur In-

terpretation der Tierbilder sind eher problematisch. Ob Darstellungen von Haustieren jemals die des Jagdwilds verdrängt haben, ist fraglich.

Unter der Überschrift „Alltagsleben" werden auch Kampfszenen und Rituale behandelt, ebenso Tänze.

Unter dem Sammelbegriff „Symbole" erscheinen „Handabdrücke" (kein sehr glücklicher Ausdruck) und „Hufabdrücke". Sie gleichen denen, die E. A. Novgorodova zusammengestellt und datiert hat. Unbrauchbar ist die Bezeichnung „Becherabdrücke" – das ist irreführend, gemeint sind Schalensteine bzw. Reihen napfartiger Vertiefungen.

Wichtig ist der Abschnitt über Schriftzeichen. Da die chinesische Schrift ihren Zusammenhang mit der Zeichnung nie ganz verloren oder verleugnet hat, haben spätere Besucher von Felsbildstellen dem Gefühl Ausdruck verliehen, daß hier Mitteilungen – und seien es die eines Gottes – vermittelt werden. Die Rolle von Töpfermarken im gleichen Zusammenhang wird richtig gesehen. Was über den Einfluß der „Tujue-Schrift", einer „ebenfalls uralten chinesischen Schrift" (sic!) gesagt wird, dürfte sich auf türkische Runen beziehen. Tamgas sollten in diesem Kontext erwähnt werden.

Mit Datierungsmethoden und den Ergebnissen ihrer Anwendung befaßt sich das Buch ebenfalls. Hier erfahren wir von „gewissen Karren" – hinter denen sich die von M. v. Dewall umfassend untersuchten Zeremonialwagen des Königshauses verbergen, die später zum Attribut des Adels und letztendlich zum regulären Kriegsgerät geworden sind. Die Felsbilddarstellungen sind mit dem Kult von Göttern und Heroen zu verbinden. Es folgt ein Überblick über die ethnischen Gruppen, die als Hersteller in Frage kamen, schließlich ein letztes Kapitel, das sich „Künstlerische Merkmale" nennt.

Das Buch füllt wirklich Lücken. Es ist mit Elan geschrieben und ausgezeichnet illustriert. Nur muß man feststellen, daß die zusammenfassenden Kapitel „Analyse der Themen" und „Künstlerische Merkmale" verhältnismäßig arm an spezifischen Aussagen sind. Man hätte viel klarer charakterisieren können, wäre von vornherein auf Naturräume abgestellt worden. Dann muß man die Fundstellen 30–40 zum kontinentalen Südostasien rechnen. Die Station 51 aber gehört zur Randzone des Chinesischen Meeres. Aber das sind Probleme, die man in Kauf nimmt, wenn eine moderne politische Einheit als Basis der Darstellung akzeptiert wird.

Der Übersetzer hat sein Bestes getan, aber der Verlag sollte das finanzielle Wagnis nicht scheuen, eine Durchsicht durch einen Prähistoriker zu veranlassen, der die chinesische und deutschsprachige Terminologie einigermaßen beherrscht. Solche Spezialisten, die Geld brauchen, müßten infolge des Andrangs selbst in den „Orchideenfächern" der deutschsprachigen Universitäten aufzutreiben sein.

Heidelberg — Karl Jettmar

Bray, John; Nawang Tsering Shakspo: *A bibliography of Ladakh*. Warminster: Aris & Phillips (1988). 153 S. 8°.

Ladakh hat bislang häufig im Schatten seines Nachbarn Tibet gestanden, und es waren neben britischen Kolonialbeamten zuerst Missionare, meist Angehörige der Herrnhuter Brüdergemeine, die genaue Informationen über Land und

Leute geliefert haben. Dies zeigt sich auch in der vorliegenden Bibliographie: Francke umfaßt die Seiten 37–48. Da eine größere bibliographische Arbeit über A. H. Francke und die Tibetmission der Brüdergemeine gerade im Erscheinen begriffen ist (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Suppl. 34.), zu der John Bray selbst Informationen und Ratschläge beigesteuert hat, braucht dieser Aspekt nicht näher behandelt zu werden. Das gleiche gilt für die Eintragung „Bible", die 4 tibetische Bibelausgaben nennt – die Anzahl könnte vermehrt werden.

S. 29 nennt Bray (aus zweiter Hand) einen Titel von Dawchyuan, Y. V. und vermutet einen Geistertitel. Zwar kann ich den Titel im Moment auch nicht nachweisen (*Drinking songs of Khalatse*. Leh 1901), doch hinter dem Autorennamen scheint sich Yü Dawchyuan [d.i. Yü Tao-ch'üan] zu verbergen, ein guter Zentralasienspezialist, der sich Ende der dreißiger Jahre in Paris aufgehalten hat.

S. 62: Jäschkes *Tibetan grammar* erschien nicht in 2., sondern in 3. Auflage 1929 mit den Ergänzungen von Francke und Simon. Die 2. Ausgabe (1883) war noch von H. Wenzel bearbeitet worden.

S. 87: Das *Missionsblatt der Brüdergemeine* erschien bis 1938.

S. 103: Ein Nachdruck von Arbeiten Jurij Nikolaevič Roerichs erschien auch 1967 in Moskau: *Izbrannye trudy*. Enthalten sind u.a. *Trails to inmost Asia*, *The epic of king Kesar of Ling* und *The Blue Annals*. – Das Leben von N. K. Roerich ist dargestellt von P. Belikov und V. Knjazeva: *Rerich*. Moskva 1973 (2. Ausg.) Obwohl eine Darstellung für die Jugend, enthält der Band eine kurze Bibliographie der Werke von und über Roerich (S. 255). Nach dieser Bibliographie erschien *Altai-Himalaya* 1930.

Wissenschaftsgeschichte und gegenwärtige Forschungen in Nordwest-Indien ist inzwischen erschienen (Dresden 1990), so daß nun die Seitenzahlen angegeben werden können.

Generell ist hervorzuheben, daß die Autoren häufig Annotationen gemacht haben, was der Benutzung sehr entgegenkommt. Ein Sachregister (weites Schlagwort) ist gleichfalls recht hilfreich. Wenn etwas zu kritisieren wäre, dann ein unzureichendes Korrekturlesen bei den fremdsprachigen Titeln, so S. 60 „bunka ni tsuite" statt „na tsuite", S. 61 „hôkoku" statt „hokôku", „Chibetto" statt „Tibetto", 69: Bernhard Kellermann, 72: Kolmaš, 85: Mikkyô, 96: „Poligrafico" statt „Poliografico", 107: „Schlagintweit-Sakünlünski" statt „Sakluenski" usw.

Im übrigen wäre es nett gewesen, bei *selbständigen* Publikationen den Umfang (Seitenzahl) zu erfahren ...

Wir haben hier ein handliches Nachschlagewerk, das sein erklärtes Ziel, Studenten und Forschern als Handbuch zu dienen, auf eine gute Weise erfüllt. Besonders hervorzuheben ist übrigens die große Zahl von tibetischen und sonstigen einheimischen Titeln, die sonst kaum irgendwo so bequem zusammengestellt sind. John Bray kennt übrigens Land und Leute aus eigener Erfahrung; nach seiner Tätigkeit an der Missionsschule in Leh befaßt er sich nun speziell mit der Geschichte der Brüdermission in Ladakh. – Ein gelungenes Nachschlagewerk!

Berlin H. Walravens

David M. Farquhar, *The government of China under Mongolian rule: a reference guide* (Münchener Ostasiatische Studien, 53), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1990, xviii+594.

This meaty volume responds to a need that has been irritatingly felt for a long time. Whoever had the occasion to struggle with the bewildering and chaotic mass of Yüan bureaus, offices, titles etc., has always wished to have at his elbow a complete manual of Yüan official nomenclature, on the lines e.g. of those authored by Des Rotours for T'ang and by Hucker for Ming. The late Professor David M. Farquhar dedicated the last years of his life to the unselfish and tedious task of preparing such a manual. Luckily for us, the manuscript was complete before his demise.

In the case of the Yüan dynasty, sources are strictly limited, and most of the entries are drawn from the relevant chapters of that rambling and hasty piece of work which is the *Yüan-shih*. But of course all possible collateral evidence has been used, always in the light of the critical contributions by Western, Chinese and Japanese scholars.

The design of the volume is very clear and practical. Apart from the general introduction, the material is divided under eight main headings: political persons in Yüan China; service agencies of the imperial court; advisory, ideological and religious agencies of the emperor; the civil administration and its service agencies; agencies for control and security; agencies for the administration of fiefs and special populations; governments of provinces other than the metropolitan; units of local government. Each heading, further subdivided into sections, is followed by the relevant bibliographical notes. Within this frame, each administrative term is attributed a number, which makes checking and cross-references very easy. Chinese characters, transcription (Wade-Giles system) and Mongol equivalent are provided, together with an approximate English translation and with a short explanation of the function and of changes in chronological sequence.

Another useful feature is the classification of the whole body of officialdom into ten "types", i.e. sets of titles. Since each agency was usually staffed by one "type" of officials only, this simple device saves space and time.

At the end we find several appendices. App. I is a very detailed chronology of the Yüan dynasty, which with a different typographical arrangement would have saved much precious space. App. II is a list of weight and measures of the Yüan period. App. III, due to Hok-lam Chan, is a compact but lucid little monograph on currency. Then follows a copious bibliography of sixteen pages. Detailed indexes: General (by subjects), Chinese (in transcription) and Mongolian conclude the book.

It would be a waste of time to expatiate on the utility of this scholarly and highly practical tool of research. A difficult problem was, as always, that of the English equivalents, where one has to strike somehow a balance between literal translation (sometime almost meaningless) and explication, with all the dangers this implies. On the average, commonsense has helped the author to strike the right tone. His renderings are aptly chosen and mostly acceptable; I only demur somewhat at his translation of *darughaci* as Agent. As this book seems destined to remain the standard manual on Yüan administration for a long time, it would be advisable for workers in this field to accept and to use these renderings as a matter of general convention. Too many different translations for the same official title have always represented a nuisance.

Confronted with such a high-class production and the enormous lot of research it entailed, it would be unfair to quibble at details. From my special angle, I limit myself to the following two remarks.

Pages 30 and 153. The difference in status between *kuo-shih* (National Preceptor) and *ti-shih* (Imperial Preceptor) is not properly evidenced. The title *kuo-shih* may have been "very high" in the earliest period, but after the sixties of the 13th century it was conferred upon several Buddhist leaders in Tibet at the same time, while there was always only one *ti-shih* as the supreme head of the Buddhist clergy, residing at the capital.

Page 429. The boy A-la-chi-pa, who reigned during forty days in 1328, was not put to death in the same year. His life was spared, he obtained later the title of prince of Ch'i and lived far into the sixties of the century; see L. Petech, "Princely houses of the Yüan period connected with Tibet", in *Indo-Tibetan Studies in honour of David Snellgrove*, Tring 1990, p. 268. Incidentally, A-la-chi-pa is the transcription, through Mongolian, of the rather curious Tibetan name Ra-khyi-phag (literally: goat – dog – hog).

Rome — Luciano Petech

Beatrice Forbes Manz. *The Rise and Rule of Tamerlane*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 227 pp.

To discover the logic and system in Tamerlane's governance of his vast dominions is the principal aim of this painstaking investigation. The author is thus concerned mainly with such matters as traditional political organization, social integration, and tribal elites. Although she by no means ignores the military campaigns and the conquests of territory, she uses them primarily to explain how Tamerlane, or, as she prefers it, Temür, established and maintained his predominance over disparate peoples and their fractious leaders.

It is from this perspective that Manz analyzes the Ulus Chaghatay, the great tribal confederation whose organization and functioning she regards as crucial for an understanding of Temür's career. It was the world which, in a sense, created him and which, even as his dominions expanded in all directions, remained the core of his empire. We learn much about the structure and organization of the Chaghatay nomad tribes, around which political life was centered and through which Temür first achieved power. Manz's observations on the relations between two distinct societies within the Ulus Chaghatay in the mid-fourteenth century—the nomad and the settled—are especially pertinent in assessing the character of Temür's later administration. She points out that by this time the lines between them had been blurred, as some nomads had acquired ownership of agricultural land and even large cities had come under their control. But we learn much more about nomad society than the settled population, about whom the sources are almost silent.

The chapters on Temür's rise and consolidation of power illuminate the continuous tension between the center and the tribes, which served as the engine of political life throughout his reign. He had to overcome the centrifugal tendencies inherent in the very structure of the Ulus Chaghatay, since it was dominated by the tribal aristocracy, which preferred a weak to a strong ruler at the center. Manz describes in detail Temür's neutralization of this threat to his authority, a many-sided process in which incessant military campaigning

played a crucial role, and she judges one of his greatest accomplishments to have been his transformation of the Ulus Chaghatay from a tribal confederation into a loyal army.

Manz strikes a proper balance in her estimate of Temür as a ruler. On the one hand, she points to his highly personal style, characterized by his refusal to entrust decision-making and even day-to-day administration to institutions, his insistence upon dealing with subordinates directly, and the inevitable overlapping of military and civil functions. But, she argues, there was order and system. They were provided partly by the Turco-Mongolian tradition, which gave legitimacy to Temür's rule, and partly by his own decisive use of force and deft manipulation of the bureaucracy.

Manz's judicious analysis of sources has produced the most thorough description of Temür's administration to date. It is also a valuable introduction to the study of tribal organization in general in Central Asia.

Urbana, Illinois Keith Hitchins

Reinhard F. Hahn, in collaboration with Ablahat Ibrahim: *Spoken Uyghur*. University of Washington Press, Seattle and London 1991. XXII, 632 S. 8°.

Dies ist nun endlich eine brauchbare und in den wesentlichen Teilen recht vernünftig gestaltete, in einer westlichen Sprache gehaltene Einführung in das Neuuigurische, eine der wichtigeren Türksprachen.

Nach Vorwort und Einführung werden in Teil I.1–5 Struktur und Aussprache behandelt, in I.6 die Schrift. In I.7 werden die irregulären Formen der Sprache zusammengestellt; diese hätte man zwar theoretisch auch unter „Struktur" behandeln können, jedoch ist die Zusammenfassung an diesem Orte äußerst praktisch und zeigt dem Anfänger klar, daß das Neuuigurische sehr viel weniger (und leichter lernbare) Ausnahmen besitzt als die meisten indogermanischen Sprachen. Teil II enthält Sprachlektionen: Texte in arabischer Schrift, mit lateinischer Transkription, Glossar, englischer Übersetzung und einigen lexikalischen und grammatischen Zusätzen. Teil III.1/2 stellt ein neuuigurisch-englisches und ein englisch-neuuigurisches Wörterverzeichnis dar. III.3 erbringt eine Art Minimalgrammatik: Tabellen der Possessivsuffixe, Kasus, Pronomina, Numeralia, Konjugation incl. Hilfs/Modal-Verba. Dies ist keine systematische Grammatik; es fehlen z. B. Komparation, Postpositionen (Raumsubstantive), Gebrauch der Kasus und Tempora, Satzsyntax. III.4 bietet eine „selected bibliography" (in der das doch ganz nützliche und in englischer Sprache gehaltene Werk E. N. Nadzhip: Modern Uigur, Moscow 1971 fehlt); III.5 beschließt das Werk mit einem Sachindex.

In der theoretischen Darstellung ist manches schwer verständlich. Warum z. B. die Längen bei qāttıG ‚hard', ämčäg ‚mama', yaxšı ~ yāxšı ‚good', hämmä ‚all'? Soll z. B. mit „qāttıg" angedeutet werden, daß a hier vor i nicht > e wird? Aber dieser Lautwandel gilt doch allein dann, wenn nur *ein* Konsonant zwischen a und i steht. Und Aussprachelängen dürften bei den angegebenen Wörtern kaum vorliegen, werden von Jarrings Dictionary auch nicht bestätigt. Echte Längen gibt es in der neuuigurischen Schriftsprache offenbar nur in zwei Fällen: (1) als Kontraktionsprodukt, z. B. *bar* ~ *ba:* ‚go' und (2) in manchen Fremdwörtern, z. B. *ha:milä* ‚pregnancy'. Das a: sub (2) unterliegt nicht

dem Umlaut und dem raising. Insofern ist eine gewisse Markierung angebracht. Es gibt ja auch viele Lehnwörter, die wie türkische Erbwörter behandelt werden. (Nebenher: Gegen Hahn 55 sind die Längen bei Jarring nur strukturell und diachronisch irrelevante Situationslängen, vgl. *aq/ax* ‚white' trotz türkmen. *a:q*, *at* ‚name' = türkmen. *a:t* und andererseits *at-* ~ *a't-* ~ *a:t-* ‚throw' = türkmen. *at-* usw.) So gibt es denn Fremdwörter, die das a bewahren (mongolische auch dann, wenn es nicht lang ist), z. B. *dutar* ‚musical instrument' – *dutar-i* (pers. *dutār*), *čiray* ‚face' – *čiray-i* (mongol. *čiray*) und ähnlich z. B. bei *hal* ‚Zustand', *dala/tala* ‚Steppe', *imkan* ‚Möglichkeit', *maydan* ‚Platz', *hava* ‚Luft', *javab* ‚Antwort' – dagegen z. B. *bazar* ‚Basar' – *bazir-i* (pers. *bāzār*) und ähnlich *nan* ‚Brot' (*nen-i*), *jan* ‚Seele', *mal* ‚Ware', *dukan* ‚Laden', auch z. B. *ayal* ‚Familie' (gegen Hahns angebliches *āyāl*, denn vgl. Nadžip, Slovar', *ayil-i*), *payda* ‚Nutzen' (*paydi-si*), *čiraq* ‚Lampe'. Hier läßt sich keine Regel aufstellen, sondern nur eine diachronische Vermutung äußern: Die Lehnwörter mit Umlaut und raising sind in älterer Zeit eingedrungen und werden eben daher wie einheimische Wörter behandelt, im Gegensatz zu den später eingedrungenen Fremdwörtern, die das a unverändert lassen. (Vgl. die Parallele in türkeitürk. *ha:l* ‚Zustand' – *ha:l-i*, mit Länge, l und -i, typisch für Fremdwörter, gegen *mal* ‚Habe' – *mal-ı*, mit Kürze, hinterem ł und -ı, typisch für Lehnwörter.) Ob hier überhaupt Aussprachelänge vorliegt? Dies mag vom Bildungsstand des Sprechers abhängen. Belege wie *pär* ‚Feder' – *pär-i* (vgl. andererseits *xät* ‚Schriftstück' – *xet-i*) sprechen jedenfalls gegen echte Länge, da *par* im Persischen kurvokalisch ist. Auch 120 „Pārīdä" (ein Name) geht auf *Farīda* ‚Perle' zurück; die „Länge" bedeutet hier nur, daß ä vor i bewahrt, nicht zu e geworden ist (das ist aber auch bei „pämilä" ‚Familienname' < russ. *familija* der Fall).

Beim Umlaut hätte auch a-u > o-u erwähnt werden können, z. B. *har-* ‚ermüden' – *horun* ‚faul' (vgl. auch *qoyun* ‚Melone' < *qayun*, aber im Fremdwort *qanun* ‚Gesetz', nicht **qonun*). Eine breit angelegte moderne Monographie über die Behandlung der Lehn/Fremdwörter im Neuuigurischen wäre gewiß nützlich. Hierzu gehört auch die Tatsache, daß -q- in Fremdwörtern bewahrt bleibt, dagegen in mehrsilbigen türkischen Wörtern intervokalisch als -γ- erscheint, daher *yataq* ‚Bett' – *yatiy-i* ‚sein Bett', aber *ittipaq* ‚Übereinkunft' – *ittipaq-i*. In *yataq* (entgegen der Grundform) ein -/G/ = -γ anzusetzen (Hahn 68) ist weder diachronisch noch synchronisch gerechtfertigt. Klarer und präziser ist eine Einteilung (jeweils Grundform und intervokalische Form) -γ : -γ- (z. B. *bay* ‚Band' – *beyi* ‚sein Band'), -q : -q- (in $-q_1$ einsilbigen Wörter wie *čiq* ‚komm heraus' – *čiqip* ‚herauskommend' sowie $-q_2$ bei Fremdwörtern wie *ittipaq* – *ittipaqi*), -q : -γ- (in mehrsilbigen Erbwörtern wie *ayaq* ‚Fuß' – *ayiyi*). (Gibt es auch Lehnwörter, die sich in die letztgenannte Gruppe einreihen lassen? Offenbar, denn vgl. *čiraq* – *čiriyi*.) Die Fremdwortgrammatik ist halt eine andere als die Erbwortgrammatik. Das ist aber z. B. im Türkeitürkischen nicht anders. Und man sollte dieses Faktum (das natürlich die Diachronie ins Spiel bringt) nicht umgehen, sondern bekennen.

Ich möchte betonen, daß es sich mit alledem bei Hahns Werk um eine äußerst nützliche und wertvolle *praktische* Arbeit handelt; sie kann für den Anfängerunterricht warm empfohlen werden

Göttingen Gerhard Doerfer

Gunnar Jarring, 1991, *Culture Clash in Central Asia: Islamic views on Chinese theatre: Eastern Turki texts edited with translations, notes and vocabulary*; Scripta Minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis: Studier utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund [Studies published by the Royal Association of the Humanities at Lund] 1990–1991:3. Lund, Sweden: Gunnar Jarring & Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund. ISBN 91-22-01444-6. 40 pp., including list of contents, appendix, glossary, list of references, and table of abbreviations. 7 monochrome line and halftone illustrations. Paperback. Distributed by Almqvist & Wiksell International, Stockholm, Sweden.

Points of inherent cultural contrariety have so far received very little mention in literary works about Xīnjiāng (Sinkiang) and about other areas in which the Islamicized Turkic sphere has come to overlap with the Chinese sphere. The book under review might be considered a beginning toward filling this void. It offers a brief glimpse at a Turkic author's perception of Chinese cultural and religious activities in southwestern Xīnjiāng's Altä Šähär (Six Cities) area at the turn of the century. The book is based upon three essays on "idol worship" and "Peking opera" (Chinese *jīngjù* or *jīngxì*, popularly *chàngxì* '[act in an] opera' [directly corresponding to German *Singspiel*]), the latter of which were frequently performed on temple grounds during religious festivals.

The essays, which belong to the Eastern Turki collection at Lund University, have the following titles: (1) *butlærniŋ beja:nï* (Standard Uyghur *Butlarniŋ bayani*) 'Description of the idols,' (2) *butlær üčün tæjin qïlïnγan öjlerniŋ beja:nï* (Standard Uyghur *Butlar üčün täjin qilinγan öylärniŋ bayani*) 'A description of the houses which are established for the idols,' and *čaŋčilεniŋ beja:nï* (Standard Uyghur *Čaŋšiniŋ bayani*) 'A description of theatrical performances.' The author of the three essays, Abul Vahid Akhond, ostensibly offers the reader brief descriptions of these Chinese practices. However, the accusatory tone and the biased terminology he chose make it plain that these writings constitute an Islamic zealot's attempts at deepening ethnic divisions. The author mentions no ethnic group. He merely refers to "idolaters" (*butpεrεstlεr*, Standard Uyghur *butpäräslär*) in the "imperial realm" (*χa:qa:n ïqlïmï*, Standard Uyghur *xan iqlimi*). Obviously, any reference to idolatry, with which each essay begins, suffices to create severe prejudice in the mind of any reader with an Islam-influenced upbringing. As Jarring explains (p. 7), and as we find mentioned in an appendix (pp. 27–28), average Turkic inhabitants at that time cared less about those aspects of Chinese culture that supposedly contravene Islamic doctrine, and they welcomed Chinese theatrical events as public spectacles and as opportunities to indulge in gambling, another practice deemed immoral in Islam.

The three essays appear in English translation, in facsimile and in transliteration each, in this order. Transliterations include some phonetic detail on the basis of Kashghar Turkic, now considered a dialect of Modern Uyghur. Added to an interestingly written introduction is a list of material pertaining to Chinese theater in the Swedish Eastern Turkestan collections, as well as a brief statement about the provenance of the texts in this book. In order to help the reader understand the essays within the context of conditions found

in the Altä Šähär area at the turn of the century, Jarring included his English translation of John Törnquist's essay 'De kineskiska religionerna i Ost-Turkestan' (The Chinese religions in Eastern Turkestan),[1] outlining Chinese religious practices in Kashghar and its Chinese quarter Hànchéng as seen through the eyes of a Christian missionary. Also included are four roughly contemporary photographs. Three of these are of Hànchéng's Chinese theater and Turkic onlookers, and one is of a Mandarin paying obeisance to a paper calf at a spring festival ceremony. Finally, as we have come to expect and to appreciate in Gunnar Jarring's works using Turkic sources, all Turkic words appearing in the essays are indexed with English glosses and etymological notes.

Culture Clash in Central Asia is a very useful and handsomely presented addition to Ambassador Jarring's *Scripta minora* series of works on literature from the Altä Šähär area several decades ago.[2] It will be received with much interest and gratitude by anyone dealing with historical, religious, literary or linguistic topics pertaining to Xīnjiāng specifically and to Central Asia generally.

Seattle Reinhard F. Hahn

1 Pp. 138–145, in: J. E. Lundahl, ed., 1917, *På obanade stiger: tjugofem år i Ost-Turkestan: Svenska Missionsförbundets mission i Ost-Turkestan: illustrerade skildringar av missionärer* [On unbeaten tracks: twenty-five years in Eastern Turkestan: the mission of the Mission Covenant Church of Sweden in Eastern Turkestan: illustrated accounts by missionaries], Stockholm: Svenska Missionsförbundets Förlag.

2 Previously published in the same series: *A Tall Tale from Central Asia* (1972–1973, 3), *Gustaf Raquette and Qasim Akhun's Letters to Kamil Efendi: ethnological and folkloristic materials from Southern Sinkiang edited and translated with explanatory notes* (1975–1976, 1), *Matters of Ethnological Interest in Swedish Missionary Reports from Southern Sinkiang* (1979–1980, 4), *Literary Texts from Kashghar: the original texts in facsimile edited with a preface* (1980–1981, 4), *The Moen Collection of Eastern Turki (New Uighur) Proverbs and Popular Sayings: edited with translation, notes and glossary* (1984–1985, 1), *Dervish and Qalandar: texts from Kashghar edited and translated with notes and glossary* (1985–1986, 2), *The Thiefless City and the Contest between Food and Throat: four Eastern Turki texts edited with translation, notes and glossary* (1989–1990, 1).

Igor Leonidovič Kyzlasov, 1990, *Drevnetjurkskaja runičeskaja pis'mennost' Evrazii (Opyt paleografičeskogo analiza)* [Old Turkic runic writing of Eurasia: an attempt at a paleographic analysis]. Institut arxeologii, Akademija Nauk SSSR [Institute of Archeology, USSR Academy of Science]; chief editor: S. A. Pletneva. Moscow: Institut arxeologii AN SSSR. 179 pp., including bibliography, table of abbreviations, English abstract, and table of contents. 69 monochrome line illustrations (comprising 38 figures, 4 maps, 27 tables). Paperback. 2.30 roubles.

Since the spectacular discovery of "runic" Turkic inscriptions in the Orkhon, Yenisei and Talas regions of Mongolia and Siberia, similar types of inscriptions have been found in several locations throughout Eurasia, most recently at Majackoe Gorodišče in the Don area. A larger sample of inscriptions with a considerable geographical spread now enables us to conduct intensive comparative studies in an attempt to identify patterns of linguistic and graphic variation. The potential of this type of research is enormous. Among other things, detailed comparative studies of this type are likely to increase our knowledge about the history of the Turkic peoples, about their origin and contacts, about their migrations and conquests, and about their language and its varieties. Eventually, this might compel us to revise some of the seemingly simplistic assumptions on which a good deal of Turcological research has been based. One of these assumptions is that the so far oldest known Turkic inscriptions lead us directly to some Turkic "homeland" and represent the "Old" Turkic language, although the linguistic varieties they represent are no more than "Early Written" Turkic, undoubtedly a small sample of Turkic at a rather advanced stage of its development.

Even those who do not see eye to eye with him in all respects will appreciate Kyzlasov's great effort to advance the study of "runic" Turkic inscriptions to new levels by publishing the results of his detailed paleographic study in the book under review. Undoubtedly, his dismissal of what he regards as being unjustified generalizations and superficial views predominant in Turcology will raise quite a few eyebrows. Most importantly, he dismisses the assumption that the Turkic and Mongolic spheres ultimately represent a single cultural entity. This, of course, takes us back to the old questions 'How do you define "cultural affinity"?' and 'Does the apparent absence of shared cultural features justify assuming that there is no genealogical affinity?' It might be suggested that technological and paleographical variations in themselves do nothing to disprove the "Altaic theory" within a linguistic context, nor do linguistic variations such as the lack of numerative correspondence, if we assume the Turkic, Mongolic and Tungusic branches to have gone their separate ways long before certain cultural features were developed, introduced or discarded.

The basic thesis presented in this book is that two distinct groups of runiform Turkic alphabets used to be employed within certain cultural and political spheres. The Orkhon, Yenisei (Yenisei I) and Talas scripts belong to one group, to which the author refers as the "Asian group." They were used among the Kök Turks and Uyghurs, in the multi-ethnic Old Khaqas state, and among Qarluq and Qarakhanid communities in the Jeti Suw (Semireč"e) area respectively. The Don, Kuban', Ačiqtaš, Isfara (Ferghana) and Southern Yenisei (Yenisei II) scripts belong to the "Eurasian group." The Don script was used in the Khazar state, while the Kuban' script was current in several Bolghar

states. Mutual influence is noticeable where both types of script came to coexist within the same communities, and some borrowed features may have been passed on, as evidenced in the Yenisei, Southern Yenisei, Talas and Ačiqtaš scripts. Graphic similarities are explained on the basis of mutual influence and a common base: ancient Semitic scripts used in Central Asia.

This rather impressive, inspiring, well researched, methodically assembled and amply illustrated work of Kyzlasov's offers much food for thought and is likely to spark off numerous discussions within various Inner Asian studies circles.

Seattle Reinhard F. Hahn

John Pinfold: *Tibet.* Oxford, Santa Barbara, Denver: Clio Press (1991). (World Bibliographical Series. 128.), xxvi, 159 pp., 1 Karte. ISBN 1-85109-158-0. £ 26.95.

Den Hauptteil des vorliegenden Buches bildet eine nach Sachgebieten in 25 Abschnitte und 30 Unterabschnitte gegliederte annotierte Bibliographie (pp. 1–137); dazu treten noch eine „Introduction" (mit den Absätzen „Geography", „History", „Religion", „About the bibliography" und „Acknowledgements", pp. xiii–xxvi) und Indices der Autoren (pp. 139–142) und der Titel (pp. 143–153) sowie ein Sachregister (pp. 155–159).

Bei dieser weit gefächerten Untergliederung nimmt es nicht wunder, wenn mehrere Hauptabschnitte aus nur wenigen Eintragungen – in zwei Fällen aus nur je einer („Philately", p. 130; „Astronomy and Astrology", p. 131) – bestehen, während unter „History" etwa einhundert und unter „Travel and Exploration" sowie unter „Religion" jeweils mehr als siebzig Titel verzeichnet sind. Die Zuordnung zu den Sachgebieten erweist sich als schwierig, so erscheinen z. B. Übersetzungen aus dem gleichen tibetischen Werk, nämlich den *Mgur ʾbum* des Mi la ras pa, einmal unter „Religion, Buddhism" (Nr. 332) und dann unter „Literature, Poetry" (Nr. 488). Der Kurzkommentar zu Nr. 332 beginnt: „Part literature, part biography, part religious classic, this famous work by [*sic*!] the great 11th-century Tibetan yogi Milarepa is a difficult book to classify" (p. 76). Die gleiche Beobachtung ist bei Nr. 336 *Women in Buddhism* von Diana Y. Paul zu machen, dieses Buch wird unter „Religion, Buddhism" angeführt, doch ein paralleler Titel steht unter „Population, Women": *Women of Wisdom* von Tsultrim Allione (Nr. 258). Ebenso hätte Nr. 260 *Sky Dancer: The Secret Life and Songs of the Lady Yeshe Tsogyel* von Keith Dowman neben die Übersetzungen der *Mgur ʾbum* gestellt werden können. Hier zeigen sich die Schwächen des Gliederungssystems – hätte nicht eine den tibetischen Gegebenheiten angemessenere Klassifizierung gefunden werden können?

Im Vorspann des Bandes wird die Zielsetzung der „World Bibliographical Series" vorgestellt, dort liest man u. a.: „Each volume seeks to achieve, by use of careful selectivity and critical assessment of the literature, an expression of the country and an appreciation of its nature and national aspirations, to guide the reader towards an understanding of its importance" (p. v). Man kann also keine umfassende Bibliographie, sondern nur eine Auswahl erwarten, was die Zahl von nur 559 verzeichneten Arbeiten bestätigt; eine weitere Begrenzung ist durch die Zielgruppe – englischsprachige Leser – gegeben, auch wenn einzelne nicht-englische Titel aufgenommen sind.

Diese Einschränkungen könnte der Leser wohl dann akzeptieren, wenn bei der Auswahl wirklich die von Sachkennern als wichtig betrachteten Titel berücksichtigt wären. Doch sucht man z. B. unter der Rubrik „Language, Dictionaries" (p. 65, Nr. 279–282) vergeblich nach den für die literarische Sprache allgemein gebräuchlichen Tibetisch-Englisch-Wörterbüchern von Sarat Chandra Das und von H. A. Jäschke, die heute auch in Nachdrucken vorliegen; verzeichnet ist hingegen der Nachdruck einer 1834 verfaßten lexikographischen Arbeit von Alexander Csoma de Körös; der Titel der Originalfassung, *Essays towards a Dictionary, Tibetan and English,* wird aber nicht genannt. Man vermißt auch die *Tibetskaja Istoričeskaja Literatura* von A. I. Vostrikov, eine englische Fassung davon kam 1970 in Calcutta heraus. Weder unter „Art" noch unter „Religion" kann man *Tibetan Religious Art* von Loden Sherap Dagyab ausfindig machen. Weshalb die dem *Central Asiatic Journal* (unter Nr. 545 verzeichnet) sehr ähnliche, aber in noch höherem Maße aufs Tibetische bezogene Zeitschrift *Zentralasiatische Studien* nicht aufgenommen ist, ist nicht zu ersehen.

Manche der Kommentare können den nicht mit der tibetischen Kultur vertrauten Leser verunsichern; so steht er etwas hilflos der Erläuterung zu Nr. 482 *Materials for a History of Tibetan Literature* von Lokesh Chandra gegenüber: „Contains a selection of important texts in Tibetan, with introductions to each volume in English" (p. 115). Dieses Buch enthält einheimische tibetische Register (*dkar chag*) zu vielen „Gesammelten Werken" (*gsuṅ ʾbum*) bedeutender lamaistischer Geistlicher und andere Buch- oder Titelverzeichnisse; die englischen Einleitungen geben die wesentlichen Daten über die Verfasser und deren Schriften. Man fragt sich, ob dem Kompilator, der ein Studium der neueren Geschichte absolviert hat, dies bekannt war. Auch bei Nr. 296, *L'écriture cursive tibétaine,* hätte der Kurzkommentar („Describes, with many examples, the regular and ornamental scripts in common use at the time") präziser sein müssen: die Arbeit von Jacques Bacot behandelt die tibetische Kursivschrift mit ihren mannigfachen verkürzenden Schreibungen. So wie sie bibliographiert ist, erweckt sie zudem den Eindruck, als handele es sich um ein Buch; sie ist eigentlich jedoch ein Aufsatz, der in der Zeitschrift *Journal Asiatique* erschienen ist. Die Erläuterung zu *The Hundred Thousand Songs of Milarepa* (Nr. 332), die oben bereits zitiert wurde, sagt nicht, daß die übersetzte Fassung der *Mgur ʾbum* in der Bearbeitung durch Gtsaṅ smyon He ru ka vorliegt. Mit dieser Information würde der Leser eher verstehen, daß eine abweichende Version der Lieder des Mi la ras pa in dem Buch *Miraculous Journey: Further Stories of Milarepa* (Nr. 489) übertragen wird.

Es ist durchaus verständlich, wenn sich eine für ein breiteres Publikum bestimmte Bibliographie vornehmlich um neuere Literatur kümmert; in der „Introduction" heißt es: „A clear preference has been made to include as much recently published material as possible, but a large number of the classic historical works on Tibet are still of great value and have therefore been listed as well" (p. xxiv). Doch bei den Nachdrucken „klassischer" Arbeiten sollte dann auch – zumindest im Kommentar – gesagt werden, wann die Originalveröffentlichung erfolgte. Bei Nr. 315, der Übersetzung von *The history of Buddhism in India and Tibet* des Bu-ston durch E. Obermiller, hätte nicht als Impressum „Delhi: Sri Satguru, 1986" stehen dürfen, sondern „Heidelberg: Kommission O. Harrassowitz, 1932". Andererseits wird von L. A. Waddell, *The Buddhism of Tibet or Lamaism* (Nr. 362), nur die Originalauflage aus dem Jahre 1895 angeführt. Daß 1934 eine zweite Auflage mit einem langen zusätzli-

chen Vorwort erschien und noch mehrere Nachdrucke z. T. mit verändertem Titel erfolgten, wird nicht gesagt.

Bei den einzelnen bibliographischen Einträgen wird meistens der Umfang an Seiten verzeichnet; doch die genannten Zahlen scheinen nur den Bestand an arabisch gezählten Seiten zu erfassen. Bei einer kurzen Stichprobe wurden acht Bücher gefunden, deren römische Seiten nicht angegeben sind: Nr. 6 (fehlen 15 Seiten), Nr. 30 (37 Seiten), Nr. 149 (5 Seiten), Nr. 280 (22 Seiten), Nr. 313 (21 Seiten), Nr. 337 (14 Seiten), Nr. 345 (12 Seiten) und Nr. 362 (23 Seiten, bei der 2. Auflage sogar 50 Seiten). Von den nicht allzu zahlreichen Druck(?)fehlern sei hier nur genannt: bei Nr. 555, im Kurzkommentar dazu und im Index steht konsequent an vier Stellen stets „Tokyo Bunko" statt richtig „Toyo Bunko" (d. h. „The Oriental Library").

Die Zahl der Bücher und Aufsätze, die sich mit Tibet befassen, ist in den letzten Jahren ständig gewachsen, und zwar weltweit – bis hin nach Japan. Und von dort stammt die bislang umfangreichste Bibliographie zu Tibet, die zwar nur bis zum Jahre 1975 reicht, aber insgesamt mehr als 11 800 (!) Arbeiten verzeichnet: die *Bibliography of Tibetan Studies* von H. K. Kuløy und Yoshiro Imaeda (Narita 1986); sie ist von John Pinfold – derzeit „Reference Librarian at the British Library of Political and Economic Science, London School of Economics" – nicht berücksichtigt.

Dem Anspruch, die zentralen Werke der Literatur zu Tibet bibliographisch zu erfassen, könnte dieser Band 128 der World Bibliographical Series auch dann nicht gerecht werden, wenn man die mannigfachen halbleeren Seiten, die sich beim Übergang von einem Hauptabschnitt zum nächsten finden, noch mit weiteren Eintragungen füllen würde. Für den Kenner der tibetischen Kultur wird so gut wie nichts Neues geboten, der interessierte Laie muß in Kauf nehmen, daß er, obwohl das möglich wäre, nicht die erforderlichen Informationen erhält.

Indologisches Seminar, Bonn Helmut Eimer

Peter Schwieger, Tibetische Handschriften und Blockdrucke, Teil 10 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Band XI/10), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1990, xxxix+327.

This is the first instalment of a catalogue of the *Rin-chen-gter-mdzod*, the huge collection of *gter-ma* compiled by the great Kong-sprul Blo-gros-mtha'-yas (1813–1899). The woodblocks of the editio princeps were carved at dPal-spungs in Kham. The edition here utilized was printed between 1909 and 1912 at mTshur-phu, the great Karma-pa centre in the sTod-lung valley. It consists of 63 volumes, of which the present work lists the first fourteen, for a total of 510 items. The contents are: biographies and details of the transmission, the Tantra section (*rgyud-sde*), and two subsections of the Sadhana section (*sgrub-sde*), viz. realization of the rTsa-gsum deities in one *mandala* and realization of the same deities in single *mandalas*. Four more volumes will be needed to complete the catalogue of the *Rin-chen-gter-mdzod*.

The Introduction supplies a thorough and scholarly presentation of what a *gter-ma* is and intends to be in the rNying-ma-pa tradition. The position of the

discoverers (*gter-ston*) within Tibetan religious history and their genealogical succession (in the spiritual sense) is carefully delineated.

One particular aspect of Kong-sprul's choices is the inclusion of Bon-po *gter-ma*, a peculiarity which has already been the subject of a fine study by Mme. Blondeau. Kong-sprul's motive for their inclusion is, in the words of Mr. Schwieger, "a justification of toleration within the *ris-med* (eclectic) movement in respect of the Bon cults, through the non-partisan action of the Jinas for the welfare of Buddhists and non-Buddhists".

The catalogue is drawn up with that painstaking care and sound method, to which the preceding volumes of the *VOHD* have accustomed us. We await eagerly the completion of the *Rin-chen-gter-mdzod* and the Indexes that are absolutely necessary for a full utilization of this fine effort.

Rome — Luciano Petech

Giovanni Stary, *Manchu Studies. An International Bibliography.* Wiesbaden 1991, Otto Harrassowitz ed. Vols. I–III. ISBN 3-447-02916-1.

The author has given the scholarly world a real gift, in compiling this bibliography on Manchu studies. With this 3 volume thick bibliography in hand the scholar can find information on what has been done in Manchu studies from the time this science was born up to the present, by scholars who live and work all over the world.

In the introduction the author, speaking about the underlying concept in his bibliography notes, says that he takes only the "cultural sphere of the autochthonous Manchu and Sibe peoples", and that, "arguments such as the Tungus languages, Manchuria in general, sinicised Manchu literature and the Ch'ing empire have been left out" (p. IX). The author also excludes private publications and degree theses. Nevertheless we should state that never before has been published a Manchu studies bibliography as representative and covering so broad a range of subjects as the book under review. The bibliography contains 4398 booktitles, articles and collective works, published up to 1987. All the items, in two volumes, are divided into nine arguments, some of which are further subdivided. The third volume contains thoroughly arranged indexes such as the Character Index of East Asian Journals and Collective Works, the Index of Authors as well as the Index of Subjects. Those scholars contributing to Manchu studies who happen to publish works on different subjects are thus easily found in these indexes.

Even taking the general index (vol. 1, pp. V–VI), one can see the diversity of the topics dealt with by scholars. It begins with general works such as catalogues and bibliographies. Then come arguments like Geography, Ethnography-Anthropology, Folklore, Religion and History. The later argument is subdivided into six items, covering works on Manchu history from its origins up to the 20th century. This chapter is the most representative in the first volume (pp. 105–519). It illustrates the fact that the main interest of those who do research in the Manchu field is history, and the greatest attention is paid to the Chinese period (pp. 416–487). Nevertheless more and more works are appearing on early Manchu period thanks to new publications, for the most

part by Japanese and Chinese (both continental and Taiwan) scholars (see also chapters: Traditional and autochthonous historiography – vol. 2, pp. 670–693).

The second volume contains the works on language and literature of the Manchus, as well as a special chapter on Sibe.

Speaking about Language studies, investigations by both European and Oriental scholars are mainly done in linguistics and philology (pp. 563–590) and lexicography (pp. 597–620).

The literature of the Manchus is well presented by all kinds of works, but the most notable is the subdivision: Archives Documents (pp. 632–652). It reveals the fact of a great interest in the Manchu Imperial Archives, which are able to yield up data on early Manchu history. Many of these documents are now in Shenyang, Peking, Taibei and some other places, and are best represented in the works of Chinese scholars from the mainland China and Taiwan, as well as those by Japanese scholars.

A special chapter of this bibliography is dedicated to the Sibe people: their history, language, religion, literature and new publications in Sibe. This subject has been of special interest to the author himself, and the bibliography shows his registration of what has been done in this field. Of great importance is the subdivision on Sibe books, mostly printed in Urumqi and Cabcal from 1954 on. This chapter is significant for a study of the national history of the peoples of China and shows the range of works published. From 1954 to 1962 there were mostly Party documents. During the Cultural Revolution (after 1965) no Sibe publications appeared. They were resumed only in 1982, starting again with some Communist Party texts, but later enriching its repertoir with folklore, tales, legends, stories etc.

Speaking about collective works, the author gives titles of articles included in books with a general title (see numbers 577, 681, 1995, 2518 or 3881). Most of these books were published in China, and are very difficult to obtain by the European scholar if he is not at that moment in China. Thus one knows the contents.

This Bibliography is a very good material for the history of Manchu studies. It shows that the early period of this science was started in Russia, but that now much more is being done by the scholars of mainland China, Taiwan, Japan and Korea.

The author deliberately restricted himself to the data within 1987. Certainly many new works have been published later, and in many countries. This gives the author the opportunity to continue his excellent work that can never be finished and will always be useful and helpful to his colleages.

St. Petersburg Tatjana A. Pang

Su Beihai, *A Cultural History of the Kazak People* (in Chinese). Xinjiang University Press, Urumqi 1989. 555 pages, ISBN 7-5631-0097-O/K.7. Price: 10 Yuan (cloth), 8 Yuan(pbk).

This is the first monograph from research into the cultural history of the Kazaks produced in China. The Kazaks are one of the world-famous transnational nomadic populations, more the 10 million in size and mainly distributed

over the vast Kazak Steppe, which extends for more than 3 million square kilometres between the Altay Mountains, the Tianshan Mountains and the Caspian Sea, in the strategically important heartland of Eurasia.

This book is a history of the grassland culture of the Kazaks. Not only has the book introduced the readers to the creative talents and artistic attainments of the ingenious Kazaks in philosophy, science, medicine, calendar calculation, religion, historiography, literature, music, dance, carving, calligraphy, etc. It has also shown however, the deep influence exerted by the culture of the Han Chinese on that of the Kazaks and the outstanding contributions of the works of historiography, literature and calligraphy written directly in Chinese by Kazak scholars. Attached to the book there are a number of illustrations.

Xinjiang University, Urumqi Niu Ru-ji

Ėdxjam Raximovič Tenišev, 1990, *Ujgurskij dialektnyj slovar'* [(Modern) Uyghur dialect dictionary]. Institut Jazykoznanija, Akademija Nauk SSSR [Institute of Linguistics, USSR Academy of Science]; chief editor: Kenesbaj Musaevič Musaev. Moscow: "Nauka." IB 46310. 200 pp., including bibliography, table of abbreviations, and table of contents. Paperback. 2.10 roubles.

Research involving those Turkic varieties that for the past few decades have been commonly and officially referred to as non-standard "(Modern) Uyghur" dialects has been inconvenient. Primarily, this has been due to a dearth of reference works. Other than those by Gustaf Raquette (1930, *English-Turki Dictionary Based on the Dialects of Kashghar and Jarkand*), Gunnar Jarring (1964, *An Eastern Turki-English Dialect Dictionary*) and Karl Heinrich Menges (1976, *Glossar zu den volkskundlichen Texten aus Ost-Turkistan: aus dem Nachlaß von N. Th. Katanov*), there had been no monographic glossary with a comparative slant. Most data taken from non-standard Uyghur are scattered throughout a large and growing body of specialist literature, primarily written in Uyghur, Chinese or Russian. Extensive glossaries appended to monographic descriptions, other than Gunnar Jarring's, have been few and far between, and the best of them pertain to dialects spoken outside Xīnjiāng, as in Gožaxmet Sadvakasovič Sadvakasov's excellent outline of Ferghana Valley Uyghur (1970, *Jazyk ujgurov Fergansкoj doliny: očerk fonetiki, teksty i slovar'*). The book under review is a much needed, welcome edition to this meager body of reference works.

Ėdxjam Raximovič Tenišev has been making numerous important contributions toward the study of Modern Uyghur and other Turkic languages spoken in the People's Republic of China. His latest major contribution is the publication of the glossary under review, which will be used by those who deal with Modern Uyghur of Xīnjiāng within a local or diachronic context. The work is based upon dialectal material Tenišev collected during a 1956 Xīnjiāng field trip and discussed extensively in his publications.

The actual glossary—which is preceded by a brief introduction—consists of an index of locally restricted non-standard lexical items. A major entry contains a dialectal word (in Roman rather than in Cyrillic transcription), a reference to the local variety or varieties in which the word was encountered, and

one or more Russian glosses. Most major entries also contain references to cognates in Standard Uyghur and other dialects, and there are plenty of etymological notes, as well as a number of example phrases in which items have been encountered.

Included and cross-referenced in the glossary are all variants of a given word as they have been identified in local varieties of the dialects. This is very useful to those who wish to gather an extensive body of examples in order to produce a more elaborate diachronic phonology, considering the fact that comparative dialectological outlines of Uyghur published so far are very brief and sketchy. When all phonological correspondences have been thoroughly understood, described and mapped, then regular phonological, i.e. predictable, variants will be redundant, and only irregular phonological and lexical, i.e. unpredictable, variants will need to be listed in dictionaries of non-standard Uyghur dialects.

The glossary is followed by a conclusion which outlines some lexical peculiarities of what have been perceived as being the three Modern Uyghur dialects: "Central," "Khotan" (or "Southern"), and "Lobnor" (or "Eastern"). With regard to scientific validity (rather than with regard to administrative convenience), some may take this terminology and its theorical basis with a grain of salt. This is so especially in the case of the "Lobnor dialect," which displays some fundamental features that are quite unlike those in the other Uyghur dialects. (The geographical and linguistic remoteness of this "dialect" from mainstream Uyghur also accounts for the fact that a very high percentage of the lexical items listed in this glossary are taken from the "Lobnor" category.) However, rightly or wrongly, this isoglottic framework, espoused by Tenišev (1963, O dialektax ujgurskogo jazyka Sin'czjana, *Tjurkologičeskie issledovanija*, pp. 136–151), seems to have been generally accepted among Turcologists in the Soviet Union and in China. (See, e.g., Aminä Ğappariwa, 1980, Lùn xiàndài Wéiwúěr-yǔ fāngyán jí mínzú wénxué yǔyán de jīchǔ fāngyán hé biāozhǔn-yīn, *Mínzú yǔwén* 2:24–30, Reinhard F. Hahn, 1986, Modern Uighur language research in China: four recent contributions examined, *CAJ* 30(1–2):35–54, Lǐ Sěn, 1986, Wéiwúěr-yǔ zhōngxīn fāngyán de zhǔyào tèdiǎn: jiān lùn xiàndài Wéiwúěr-yǔ wénxué yǔyán de jīchǔ fāngyán, *Zhōngguó mínzú yǔyán lùnwénjí* pp. 341–365, and Wèi Cuìyī, 1989, An introduction to the Modern Uygur literary language and its dialects, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 79:235–249.)

The book contains perhaps more than its fair share of rough spots, even for a low-budget, "low-tech" production. The use of a typewriter with uneven type spacing, the rather casual manner in which diacritics, foreign characters, and corrections have been added manually, and several omissions (such as those of Standard Uyghur cognates in some cases, e.g., Standard *eyiz* missing under Lobnor *ayyz* 'mouth') lend the book the appearance of a manuscript yet to undergo final proofing. Furthermore, the uninitiated reader would appreciate an explanation of special symbols (e.g., of *f*). However, none of this poses any true obstacle to the effective use of the glossary.

Tenišev's *Ujgurskij dialektnyj slovar'* is an important contribution toward improving access to Modern Uyghur dialectal material. As such, it ought not be ignored by anyone who is seriously interested in the Modern Uyghur language of Xīnjiāng.

Seattle Reinhard F. Hahn

A. P. Terent'ev-Katanskij. *S vostoka na zapad.* (From the East Westwards.) Moscow, Nauka, 1990. 230 pp. Price 2 rubles. Series: *Kul'tura narodov Vostoka* (Culture of the peoples of the East). ISBN 5-02-016982-X.

Dr. Terent'ev-Katanskij is one of the rare specialists in the Tangut Manuscripts and block-prints and is working in the St. Petersburg Institute of Oriental studies, USSR Academy of Sciences. He is well known by his works on the history of the Oriental book and paleography. His first book *Knižnoje delo v gosudarstve tangutov* ("Book printing in the Tangut state") was published in Moscow, 1981.

The book under review *S vostoka na zapad* ("From the East Westwards") is the second monograph of Dr. Terent'ev-Katanskij. It has a subtitle *Iz istorii knigi i knigopečatanija v stranach Central'noj Azii 8–13 vekov* ("From the history of the book and book-printing in Central Asian countries in the 8th–13th centuries") that clearly reflects the main subject of the book. Dr. Terent'ev-Katanskij speaking about the emergence of book-printing in the East, actually continues the works of T. F. Carter ("The invention of printing in China and its spread Westward. N. Y., 1925) and K. K. Flug (*Istorija kitajskoj pečatnoj knigi sunskoj epochi*–"History of the Chinese printed book of the Sung epoch", Moscow–Leningrad, 1959). But this book is enriched with the new material on the development of the Central Asian written book. This data is based on the manuscripts and block-prints from the manuscript collection of the Institute of Oriental Studies, USSR Academy of Sciences, St. Petersburg (former Leningrad).

The book is divided into five chapters, beginning with the foreword (pp. 5–17) on the origin of the Central Asian collection of the Manuscript Department. The documents were brought to Russia by the archaeological expeditions of the Russian Geographical Society and the Russian Committee for Central and East Asia. The first expedition of V. I. Roborovskij was made in 1893 to Eastern Turkestan. Its rout was repeated by D. A. Klements in 1896. Both of them brought a precious collection of the Uighur manuscripts and objects of applied art. The Manuscript Department holds the Central Asian collections of N. F. Petrovskij, M. M. Berezovskij, N. N. Krotkov, S. Ye. Malov and N. I. Kohanovskij.

The discovery of the famous Dunhuang library led three main European expeditions to this monastery. The Russian academician S. F. Ol'denburg had brought a great collection of the Dunhuang documents to St. Petersburg, which is now split between the Hermitage museum and the Institute of Oriental Studies. The Institute depository includes the manuscripts in Chinese, Tibetan, Sanskrit, Sogdian, Uighur and East-Iranian languages. These Dunhuang materials along with the Khara-Khoto documents, found by P. K. Kozlov in 1907–1909, are considered to be the jan of the Central Asian collection. The Khara-Khoto holding includes the famous Tangut fund, which is the richest in Europe.

The first chapter of Dr. Terent'ev-Katanskij's book (pp. 18–56) deals with the paper making and different kinds of media on which the Central Asian book was written. The author describes the Dunhuang, Tangut, Uighur, Jurchen, Central Asian, Arab and Syrian paper. All these kinds of paper are well presented in the St. Petersburg collection. The difference in the number of lines of the paper net, dye and thickness of the paper are discussed by the

author referring to certain documents from the depository. This chapter gives a wide spectrum of paleographic investigation like different kinds of dye and Indian ink, instruments for writing, glue and the form of the book. Being a specialist in the Tangut culture Dr. Terent'ev-Katanskij gives an interesting list of the Tangut book terms (p. 49), the system of editor's and author's marks used in Asian written or printed books.

The second chapter (pp. 57–116) is dedicated to various systems of writing used in the Central Asian books such as the Chinese, Kidan, Tangut and Jurchen hieroglyphs; alphabetic systems like the Central Asian version of the Syrian alphabet, the Manichaean, Sogdian, Uighur and Mongolian scripts; the Turkic runes; the Indian Central Asian alphabets like the Kharoshthi, Brahmi, Lanja, Tibetan; rare and unidentified writing systems. Dr. Terent'ev-Katanskij examines the square graphics of different systems as well. He gives illustrations of the scripts done by himself.

The third chapter (pp. 117–140) shows the origin, development and spread of block-printing all over Asia.

The repertoire of the Central Asian manuscripts and block prints is discussed in the fourth chapter (pp. 141–161). The Institute of Oriental Studies' collection contains the Buddhist, Confucian and Taoist texts in different Central Asian languages, the religious poetry, didactic, and magical texts, historical documents, textbooks and calendars. Here the reader finds some illustrations from the Uighur and Tangut manuscripts and engravings.

The last, the fifth, chapter (pp. 162–189) is written on the book illustrations and artistic ornamentation. The Buddhist texts in different languages have illustrations or images of Buddha and different saints. Some of these pictures are described by Dr. Terent'ev-Katanskij in detail.

In the afterword the scholar follows the way of the Oriental book further to the West and touches upon the introduction of book-printing in Europe.

The book under review gives a general history of the Central Asian book. It is based on one of the richest collections of the Oriental manuscripts, kept in the Manuscript department of the Institute of Oriental Studies, St. Petersburg. The author uses the published works and catalogues of various funds of this holding. It enables the reader to get a complete and detailed knowledge of this depository. All the manuscripts, mentioned in the book, have exact references and catalogue numbers. Thus the reviewed book could be used as a good guide to the Central Asian collections. Though the monograph of Dr. Terent'ev-Katanskij "From the East Westward" was published recently, in 1990, it has already found a great interest among the author's colleagues, and as far as we know, its Chinese translation is going to be published.

St. Petersburg Tatjana A. Pang

Xu Haisheng (ed.): *An Anthology of Papers on the Cultures of the Ancient Nationalities in Xinjiang* (in Chinese). Xinjiang University Press, Urumqi, 1990. 217 pages, ISBN 7-5631-0112-8/G.59. Price: 4 Yuan.

This book collects 8 academic theses on the history and cultures of the ancient nationalities in Xinjiang. Those papers touch upon new research such as the newly-discovered rock paintings, murals in the Quci grottos, ancient coins,

etc. In addition, it has done intensive research and provided an introduction to the history of the Turpan Basin and archaeological work on Loulan. This book highlights the characteristics of Xinjiang and the authors are all experts and scholars that have long engaged in research on the cultural history of Xinjiang.

Contents:

Feng Dazhen: Preface.
Su Beihai: The Arts about Human Bodies and Economic Life Reflected in the Rock Paintings at Baldakur, Yumin County in Xinjiang.
Wang Binghua: Phallicism Reflected on the Rock Paintings at Kangjiashiminzi, Hutubi County.
Hou Can: An Analytical Verification of Loulan.
Mu Shunyin: Ancient Xinjiang Under the Government of the Tang Dynasty.
Xue Zhongzheng: Some Problems about the History of the Western Turks.
Hou Can: The History of Turpan and Turpanology.
Jiang Qixiang: The Discovery and Study of the Ancient Coins in Xinjiang.

Xinjiang University, Urumqi Niu Ru-ji

Ablit Yaqup, Ğänizat Ğäyurani, Zayit Hewel, Isma'il Qadir, Hämdullah Abduraxman, Abliz Ämmät, and Pärhat Nur, 1990, *Uyğur tiliniŋ izahliq luğiti: 1-tom: A–P* [Explanatory dictionary of the (Modern) Uyghur language: vol. 1: A–P]. Šinjaŋ Uyğur Aptonom Rayonluq Millätlär Til-Yeziq Xizmiti Komiteti Luğät Bölümi [Dictionary Department, Nationalities' Language and Script Task Committee of the Xīnjiāng Uyghur Autonomous Region]. Běijīng: Mínzú Chūbǎnshè (Millätlär Näšriyati [Nationalities' Publishers]). ISBN 7-105-00928-4/Z·51. 809 pp., including preface and introduction. Hardback. 18.50 yuán *Rénmínbì*.

The absence of an authoritative dictionary of Xīnjiāng-standard Uyghur has been a grave impediment not only in scholarly research but, more importantly, also in the promotion of the current standard dialect used in China's Xīnjiāng Uyghur Autonomous Region, where the Turkic Modern Uyghur language serves as an official lingua franca. Previously, scholars have at least been able to rely on Uyghur-Chinese or Uyghur-Russian dictionaries with outmoded scripts and orthographies (aside from the Cyrillic-based script for Soviet Standard Uyghur). The lack of a reliable Uyghur-Uyghur dictionary has been most inconvenient to the average Xīnjiāng resident who has little or no Chinese or Russian proficiency and who has been thoroughly confused by frequent spurts of language and orthography reforms.

And now a good Uyghur-Uyghur dictionary is taking shape at long last! Reportedly, it will contain around 60,000 entries in its final form. Judging by the first volume, it will be a magnificent piece of work, *the* standard dictionary for those who use Modern Uyghur as their first or second language as well as for Modern Uyghur studies experts.

The dictionary is written entirely in Xīnjiāng-standard Uyghur. The first volume covers the initial letters *a, ä, b* and *p*, following the alphabetical order

of the Arabic-script-based *kona yeziq* (old writing system), which has been officially reinstated in China. The first entry is *a* (the first letter of the Uyghur alphabet), and the last entry is *piymiliq* (having or wearing *piyma*, a type of felt boot). Each Uyghur word listed has been classified by semantic areas and is defined extensively in various contexts of occurrence. Synonyms are carefully cross-referenced. Included in the first volume is a preface, which, among other things, contains a brief history of Modern Uyghur lexicography. In addition, an introductory chapter explains morphophonological processes, orthographical peculiarities and lexicographical conventions.

Its high quality makes this long-needed reference work excellent value for one's money. It is an absolute must for anyone who deals with the Modern Uyghur language on more than a casual basis.

Seattle Reinhard F. Hahn

Károly Rédei

Uralisches Etymologisches Wörterbuch

Unter Mitarbeit von Marianne Bakró-Nagy, Sándor Csúcs, István Erdélyi, László Honti, Éva Korenchy, Éva K. Sal und Edit Vértes

Band I: Uralische und finnisch-ugrische Schicht

1988. XLVIII, 593 Seiten (ISBN 3-447-02735-5), Ln., DM 298,–

Band II: Finnisch-permische und finnisch-wolgaische Schicht; Ugrische Schicht

1988. 309 Seiten (ISBN 3-447-02820-3), Ln., DM 188,–

Band III: Register

Zusammengestellt von Attila Dobó und Éva Fancsaly

1991. 275 Seiten (ISBN 3-447-03179-4), Ln., DM 178,–

Die Zielsetzung des „Uralischen Etymologischen Wörterbuchs" (UEW) ist, die uralische, finnisch-ugrische, finnisch-permische, finnisch-wolgaische und ugrische Schicht des uralischen Wortschatzes kritisch zu werten und zusammenzufassen.

Außer den Erbwörtern werden auch die in der uralischen, finnisch-permischen, finnisch-wolgaischen und ugrischen Zeit übernommenen Lehnwörter behandelt. Das UEW umfaßt außer den uralischen auch die in die übrigen Schichten gehörenden Etymologien und berücksichtigt unsichere (umstrittene) Etymologien. Falsche Zusammenstellungen wurden nicht aufgenommen.

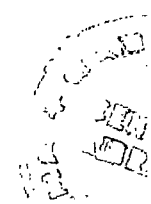
VERLAG OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

I. L. Kyzlasov, *Drevnetjurkskaja runičeskaja pis'mennost' Evrazii.* By R. F. Hahn 308
J. Pinfold, *Tibet. (World Bibliographical Series, 128).* By H. Eimer . . 309
P. Schwieger, *Tibetische Handschriften und Blockdrucke, Teil 10.* By L. Petech 311
G. Stary, *Manchu Studies. An International Bibliography.* By T. A. Pang 312
Su Beihai, *A Cultural History of the Kazak People.* By Niu Ru-ji . . . 313
E. R. Tenišev, *Ujgurskij dialektnyj slovar'.* By R. F. Hahn 314
A. P. Terent'ev-Katanskij, *S vostoka na zapad.* By T. A. Pang 316
Xu Haisheng, *An Anthology of Papers on the Cultures of the Ancient Nationalities in Xinjiang.* By Niu Ru-ji 317
Ablit Yaqup et al., *Uyğur tiliniŋ izahlik luğiti.* By R. F. Hahn 318

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992
This journal and all contributions and illustrations contained therein are protected by copyright.
Any use beyond the limits of copyright law without the permission of the publisher is forbidden and subject to penalty. This applies particularly to reproductions, translations, microfilms and storage and processing in electronic systems.

Manufactured by Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten
Printed in Germany

ISSN 0008-9182



SHAMANICA MANCHURICA COLLECTA

Giovanni Stary edidit

1 Giovanni Stary

Das „Schamanenbuch" der Sibe-Mandschuren

1992. XV, 180 Seiten, 6 Abb.
(ISBN 3-447-03244-8), br., DM 54,–

Kommentierte Übersetzung eines in der zweiten Hälfte des vorigen Jhdts. von einem sibe-mandschurischen Schamanen aufgezeichneten „Schamanenbuches". Es beinhaltet u. a. magische Formeln, Instruktionen und die Schilderung einer Unterweltsreise. All dies wurde unter „strenger Geheimhaltung" für einen Schamanenanwärter aufgezeichnet. Der Übersetzung ist der Originaltext („Saman Jarin", veröffentlicht in Urumqi, 1990) in Umschrift beigefügt.

2 Tatjana A. Pang

„Der Schamanenhof"

Die sibemandschurische Handschrift Saman kūwaran-i bithe aus der Sammlung N. Krotkov

1992. XXV, 104 Seiten, 2 Abb., 30 Faksimiles
(ISBN 3-447-03245-6), br., DM 42,–

Kommentierte Übersetzung einer im Orientalischen Institut in St. Petersburg aufbewahrten sibe-mandschurischen Handschrift aus der Sammlung von N. Krotkov (Ende des vorigen Jhs.). Sie ist eine Textvariante der Saman bithe („Schamenbuch") genannten Handschrift (s. Shamanica Manchurica Collecta, Band 1). Der Übersetzung ist die Handschrift in Faksimile und Umschrift beigefügt.

3 Alessandra Pozzi

Manchu-Shamanica Illustrata

Die mandschurische Handschrift 2774 der Tōyōbunka Kenkyūsho, Tōkyō Daigaku

1992. X, 208 Seiten, 70 Abb., 55 Faksimiles
(ISBN 3-447-03246-4), br., DM 78,–

Kommentierte Übersetzung und Faksimile-Veröffentlichung eines der seltenen, ausführlich illustrierten Anweisungen zu den schamanischen Riten des Šušu Gioro Clans aus dem Jahre 1771. Neben den 70 Illustrationen bringt das Werk die chinesischen Anweisungen in Übersetzung und Faksimiles der mandschurischen Gebete mit Umschrift.

VERLAG OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN